

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

La distancia: ley, ruptura e igualdad en Alain Badiou

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Andrea Carolina Mosquera Varas

DIRECTOR

Antonio Rivera García

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

La distancia: ley, ruptura e igualdad en Alain Badiou

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Andrea Carolina Mosquera Varas

DIRECTOR

Antonio Rivera García

AGRADECIMIENTOS:

A mi padre, primer lector, siempre, de cada uno de mis escritos y, por tanto, también de esta tesis: corrector de erratas gráficas y semánticas, pero sobre todo maestro del arte de la discusión. Su orgullo ha sido mi motor. A mi hermana, inspiradora de todo lo que he pensado en mi vida; correctora de erratas del sentido y del pensamiento. A mi madre, por encontrar siempre la solución y enseñarme, con su ejemplo, a expresarme con todos los recovecos sutiles e inteligentes que permite el lenguaje. A mi hermano, que con sus teorías me ha preparado para sospechar de lo primero que el mundo propone. A Ester, mi apoyo diario, mi compañera de vida, el riel que encauza las curvas y los cambios de rasante de mis rutas. A Antonio Rivera, que confió en mí desde siempre, y que me dio, a partir de la facticidad del amplio bagaje textual del que dispone, la libertad de recorrer mi propia búsqueda. A todo el profesorado de la enseñanza pública que, curso tras curso, me ha enseñado más de lo que se puede aprender. A quienes he tenido la suerte de impartir clases de Filosofía en los institutos públicos: gracias por vuestras preguntas perseverantes, por vuestra atención inquisitiva, por vuestros ceños críticos. A quienes cito y, por tanto, con quienes he pensado, a lo largo de estas páginas. Al Departamento de Filosofía y Sociedad de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, por ser mi comunidad de investigación filosófica este tiempo. Al Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, por la concesión, con la Beca FPU, de las condiciones materiales de mi existencia durante los tres primeros años de la investigación doctoral.

ÍNDICE

Listado de abreviaturas	
4	Resumen
.....	5
Summary	
6	Résumé
..... <i>Estado de la cuestión</i>	8
INTRODUCCIÓN	
La(s) pregunta(s)	18
La situación de Badiou	16
Sección I. HACIA LA NO-LEY COMO RUPTURA	19
Introducción a la sección I: El problema de la continuidad sin ruptura	20
Capítulo 1. El acontecimiento como comienzo	22
1.1. En las situaciones; en los mundos	22
1.2. El advenimiento del acontecimiento	29
1.3. Fidelidad y verdades	35
1.4. Sujetos y cuerpos	39
1.4.1. Los sujetos	39
1.4.2. Los cuerpos	
46 Capítulo 2. Dialéctica o ruptura	
..... 2.1. De Althusser a Mao mediante Hegel: la dialéctica	52
2.1.1. Ruptura con Althusser	53
2.1.2. Vuelta a Hegel	60
2.1.3. La contradicción de Mao	64
2.2. ¿Qué materialismo?	66
2.3. Ruptura contra-dialéctica	79
2.3.1. La ruptura epistemológica	79
2.3.2. La oposición real	83
Capítulo 3. La fuerza de interrupción de la no-ley	86
3.1. La problemática de la transgresión de la ley	86
3.2. Dialéctica del lugar y la fuerza	90
3.3. La ruptura de la dialéctica del sujeto	94
3.3.1. La transgresión de Antígona	95
3.3.2. La justicia de Atenea	99
Conclusiones de la sección I	103

Sección II. POLÍTICA, ESTADO E IGUALDAD	104
Introducción a la sección II: La aurora tras la ruptura	104
Capítulo 1. La política como procedimiento genérico	109
1.1. El lugar de la política en el pensamiento de Alain Badiou	109
1.2. Contra el materialismo democrático del capital-parlamentarismo	115
1.3. La política como procedimiento subjetivo colectivo por lo imposible	125
Capítulo 2. Con(tra) el Estado	130
2.1. Política de masas contra Estado	131
2.2. El Estado de Derecho como reproducción de lo posible	139
2.3. La (auto)crítica de la crítica de Badiou al Estado	144
2.4. Estado de excepción, transgresión de la ley, revolución y nueva legalidad ...	154
Capítulo 3. La igualdad como espacio de “cualquiera”	169
3.1. La confusión entre igualdad e identidad	170
3.2. La raíz de la desigualdad	177
3.3. “No somos nada, seamos todo”	188
Conclusiones de la sección II	197
Sección III. DIVINIDAD A DISTANCIA DE PABLO DE TARSO A PLATÓN	198
Introducción a la sección III	198
Capítulo 1. Ley, ruptura y distancia en Pablo de Tarso	199
1.1. A modo de introducción: la contemporaneidad de Pablo de Tarso	199
1.2. Pablo como modelo antifilosófico del acontecimiento incondicionado	210
1.3. Ley, deseo, transgresión y ruptura	222
<i>Excurso: contra los gnósticos</i>	234
1.4. Continuidad o ruptura	237
1.5. Teología, política, tiempo y distancia	246
1.5.1. <i>Teología y política</i>	246
1.5.2. <i>Distanciamiento de lo que es como no siendo</i>	254
1.5.3. <i>Tiempo y distancia</i>	261
Capítulo 2. Del universalismo a la igualdad	269
2.1. Lo universal frente a las diferencias	270
2.2. Universalismo como (des)igualdad	279
2.2.1. <i>Ni identidad, ni diferencia</i>	279
2.2.2. <i>Universalismo de los cabezas de familia</i>	282
2.2.3. <i>El problema de la diferencia sexual</i>	289
2.3. La fundación de la igualdad	298

2.3.1. <i>El caso Rousseau</i>	298
2.3.2. <i>Ilustrar la Ilustración: no hay universalismo sin igualdad</i>	303
2.3.3. <i>El concepto de igualdad a distancia</i>	307
Capítulo 3. Lo inmortal, infinito y eterno sin Dios	312
3.1. Lo divino secularizado	313
3.2. Infinitud “...en la medida de lo posible...”	322
3.3. Eternidad, sincronía y futuro anterior	329
3.4. Tocar lo absoluto	336
3.5. La distancia: no hay salida de la Caverna	344
Conclusiones de la sección III	357
CONCLUSIONES	360
CONCLUSIONS	369
BIBLIOGRAFÍA	379
ANEXO I: <i>Entretien</i>	390
ANEXO II: Figuras	409

LISTADO DE ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE ALAIN BADIOU

Théorie du sujet: TS
L'être et l'événement: EE
Logiques des mondes: LM
L'immanence des vérités: IV
Saint Paul: SP
Conditions: C
L'Éthique: E
Court traité d'ontologie transitoire: CTOT
Abrégé de métapolitique: AM
De l'idéologie: I
Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne: NR
Peut-on penser la politique?: PP
Manifeste pour la philosophie: M
D'un désastre obscur: DO
Second manifeste pour la philosophie: SM
La Philosophie et l'événement : entretiens avec Fabien Tarby: PhE
La Relation énigmatique entre politique et philosophie: PhP
Philosophy in the Present: PhPr
La République de Platon: RP
Éloge de l'amour: EA
Quel communisme?: QC
Méfiez-vous des blancs, habitants du rivage: MB
La Vraie Vie: VV
L'Incident d'Antioche: IA
Que faire ? Dialogue sur le communisme, le capitalisme et l'avenir de la démocratie: QF
Qu'est-ce que j'entends par marxisme?: QM
Notre mal vient de plus loin: NM
Circonstances, 1-8: C+n°
Le Séminaire: S+année

* **Nota sobre la bibliografía:** las citas y menciones utilizadas a lo largo de nuestro trabajo de investigación son todas traducción al castellano, o bien nuestra, o bien acudiendo a las obras del autor ya traducidas a esta lengua, o bien, en ocasiones, tomando estas últimas como base y realizando pequeñas modificaciones propias sobre las mismas.

Resumen

La presente investigación doctoral se ancla en la obra del filósofo francés contemporáneo Alain Badiou. Concretamente, se centra en lo que el autor denomina los procedimientos genéricos de la política, como construcción universal e igualitaria de una verdad cuya apertura se posibilita por el advenimiento de un acontecimiento en el mundo.

El objetivo es, a través de un desarrollo expuesto en tres tiempos, siendo cada una de las secciones a su vez subdivididas en tres capítulos, rastrear los conceptos de ley, ruptura e igualdad en la filosofía de Badiou.

Para ello, en la primera sección, nos dedicamos a analizar su *ontología* en *El ser y el acontecimiento* y su *ontología* en *Lógicas de los mundos*, hasta desembocar, con su temprana obra *Teoría del sujeto*, en el concepto de no-ley en ruptura con la ley en las tragedias de Sófocles y Esquilo. La pregunta que guiará este recorrido será sobre la continuidad o la discontinuidad entre la ley de la situación-mundo y la no-ley como acontecimiento, lo que obliga a retomar el concepto de ruptura de Bachelard, repensado por Althusser, en oposición a la dialéctica de Hegel y la contradicción de Mao.

En la segunda sección, presentamos la concepción badiouana de los procedimientos políticos de verdad para, a continuación, realizar un análisis crítico de la oposición de Badiou al Estado, a partir de la teoría garantista de Ferrajoli. El objetivo es demostrar que se requiere, en política, tanto del lado instituyente como del lado institucional, esto es, tanto de la legitimidad como de la legalidad, a la hora de reivindicar la igualdad de cualquiera, frente a las desigualdades imperantes.

La tercera y última sección, está dedicada, en primer lugar, a las lecturas contemporáneas de Pablo de Tarso. Se trata de saber si el apóstol es un militante político y de si en tanto que tal, y en qué medida, rompe con la ley anterior. A continuación, problematizamos, a partir de la filosofía del feminismo ilustrado de Celia Amorós, lo que se presenta en Badiou y en su lectura de Pablo como un universalismo igualitario, mostrando que se basa, en realidad, en una desigualdad radical. Por último, se trata de secularizar los conceptos tradicionalmente vinculados a la religión para concebir la inmortalidad, la eternidad y la infinitud desligadas de Dios, con vistas a comprender las verdades como la posibilidad de transformar nuestros mundos, a pesar de que la ruptura con lo dado siempre tenga lugar aquí, en la caverna de Platón.

La conclusión principal es la exigencia ineludible de la distancia. La distancia entre situación y acontecimiento, que posibilita una ruptura antidialéctica de la no-ley respecto de la ley. La distancia entre el Estado y los “poderes salvajes” a los que están sometidas sus leyes. La distancia entre nuestras situaciones o nuestros mundos y los principios que deben orientarlos; principalmente, la idea de igualdad a distancia para sostener una vindicación emancipatoria en ruptura con lo que hay. Por último, la

distancia entre cada construcción de un procedimiento político de verdad y el por-venir de su idea absoluta, que nunca ad-vendrá totalmente.

Summary

This doctoral research is anchored in the work of the contemporary French philosopher Alain Badiou. It focuses in particular on what the author calls the political generic procedures as universal and egalitarian constructions of a truth, whose openness becomes possible by the advent of an event in the world.

The aim is, through an elaboration done in three times, each one subdivided in three chapters, to trace the concepts of law, rupture and equality in Badiou's philosophy.

To this end, in the first section we will analyze his *ontology* on *Being and Event* and his *ontology* on *Logics of Worlds* to end up on his early work *Theory of the Subject* with the concept of non-law as a rupture with law on the tragedies of Sophocles and Aeschylus. The question that will guide this course will be on the continuity or the discontinuity between the law of the situation-world and the non-law as an event, which requires retaking Bachelard's concept of rupture, rethought by Althusser in opposition to Hegel's dialectic and Mao's contradiction.

In the second section, we will present Badiou's understanding of the political procedures of truth to carry out then a critical analysis of Badiou's opposition to the State, based on Ferrajoli's guarantor theory. The aim is to prove that in politics is both needed the institutive side as well as the institutional side, that is both the legitimacy and the legality, to claim anybody's equality against the prevailing inequalities.

The third and last section focuses, first of all, on Paul of Tarsus contemporary readings. The issue is whether the apostle is a political militant and, if so, whether he ruptures the previous law. We will then problematize, on the basis of Celia Amorós' enlightened feminist philosophy, what Badiou and his reading of Paul presents as an egalitarian universalism, showing that it is actually based on a radical inequality. Lastly, we will secularize the concepts which are traditionally related to religion to conceive immortality, eternity and infinity detached from God to understand truths as a possibility to transform our worlds, even if the rupture with the existing takes always place here, in Plato's cave.

The main conclusion is the inescapable requirement of distance. The distance between situation and event, which enables an antidialectic rupture of the non-law with the law. The distance between the State and the "savage powers" to whose laws are subjected. The distance between our situations or our worlds and the principles that must guide them; mainly the idea of equality kept at

a distance to enable an emancipatory vindication rupturing with what it is. Finally, the distance between every construction of a political procedure of a truth and the future of its absolute idea, that will never totally arrive.

Résumé

La présente recherche doctorale est ancrée sur l'œuvre du philosophe contemporain Alain Badiou, notamment sur ce que l'auteur appelle les procédures génériques de la politique, définie comme la construction universelle et égalitaire d'une vérité dont l'ouverture est rendue possible par l'avènement d'un événement dans le monde.

L'objectif est, par une élaboration en trois sections divisées en trois chapitres chacune, de tracer les concepts de loi, rupture et égalité chez Badiou.

Pour cela, dans la première section, nous analysons son *ontologie* dans *L'être et l'événement* et son *ontologie* dans *Logiques des mondes*, jusqu'à *Théorie du sujet*, où nous traitons le concept de loi en rupture avec la non-loi dans les tragédies de Sophocle et Eschyle. La question qui guide ce parcours est celle de la continuité ou de la discontinuité entre la loi de la situation-monde et la non-loi comme événement, ce qui oblige à reprendre le concept de rupture chez Bachelard repensé par Althusser, opposé à la dialectique hégélienne et la contradiction de Mao.

Dans la deuxième section, nous présentons la conception des procédures politiques de vérité chez Badiou pour procéder ensuite à une analyse critique de l'opposition de Badiou à l'État suivant la théorie de la garantie des droits chez Ferrajoli. Le but est de démontrer qu'il est requis, en politique, tant du côté instituant que du côté institutionnel, c'est-à-dire, tant de la légitimité que de la légalité, il est requis de revendiquer l'égalité de n'importe qui contre les inégalités dominantes.

La troisième et dernière section est consacrée, en premier lieu, à des lectures contemporaines de Paul de Tarse. Il s'agit de savoir si l'apôtre est un militant politique et si, en tant que tel, et dans quelle mesure, il rompt avec la loi précédente. Ensuite, nous problématisons, suivant la philosophie du féminisme éclairé de Celia Amorós, que ce qui apparaît chez Badiou et sa lecture de Paul comme universalisme égalitaire, repose, en fait, sur une inégalité radicale. Enfin, il s'agit de séculariser les concepts traditionnellement liés à la religion pour concevoir l'immortalité, l'éternité et l'infinitude comme étant détachées de Dieux, afin de comprendre les vérités comme la possibilité de transformer nos mondes, en dépit du fait que la rupture par rapport au donné a lieu toujours ici, dans la caverne de Platon.

La conclusion principale est l'exigence incontournable de l'écart. L'écart entre situation et événement qui rend possible une rupture antidialectique de la non-loi par rapport à la loi. L'écart

entre l'État et les « puissances sauvages » auxquelles ses lois sont soumises. L'écart entre nos situations ou nos mondes et les principes qui doivent les guider ; principalement, l'idée d'égalité à l'écart pour soutenir une défense émancipatoire en rupture avec ce qui est. Enfin, l'écart entre chaque construction d'un procédure politique de vérité et l'à-venir de son idée absolue, qui n'ad-viendra jamais totalement.

INTRODUCCIÓN

Estado de la cuestión

Alain Badiou es un filósofo de plena actualidad reconocido internacionalmente. En las últimas dos décadas han proliferado las tesis doctorales centradas en su obra por todo el mundo (Argentina, Australia, Brasil, Canadá, China [en concreto, Hong Kong y Taiwán], Lituania, México, Perú, República Checa, Sudáfrica, Suecia, Turquía), aunque cabe sobre todo destacar tres países: Estados Unidos, Francia y Reino Unido.

En Estados Unidos, de la decena de tesis doctorales leídas en las dos últimas décadas, cabría mencionar una en lo que atañe a nuestro tema de investigación: el trabajo que confronta la obra de Badiou con su maestro Althusser¹ (tal y como desarrollamos nosotros en el segundo capítulo de la primera sección), identificando además en el primero cierta huella idealista, si bien esta aproximación resulta insuficiente, dado que no analiza ontológicamente el problema de la ruptura en confrontación con dicho estructuralismo.

En el caso de Francia, se trata, en su gran mayoría, de trabajos dirigidos por el propio Alain Badiou (todos ellos defendidos en París 8), en torno a la política, el arte o el psicoanálisis. De entre ellas (aproximadamente 50), destacaríamos tres, dado que en principio podrían acercarse a nuestro planteamiento, al tratar de la teoría de la igualdad², de la mujer como víctima de la Historia³ y de la ontología de la mujer⁴; sin embargo, detectamos que ninguna de ellas sale de la “zona de confort” badiouana, esto es, no se sustraen del ámbito de pensamiento específico de Badiou, siendo así que la bibliografía es aquella a la que el propio Badiou atiende en su obra. No hay una polémica desde un afuera teórico. Lo que en definitiva se traduce en tomar el tema de “la mujer”, pero sin el feminismo.

¹ Pfeifer, G. D., *The New Materialism: Althusser, Badiou, and Žižek*, University of South Florida, 2012.

² Cambour, D., *Théorie de l'égalité*, París 8, 1997.

³ Kakogianni, M., *Théorème de “la femme dans l'oikos” : lectures expérimentales pour s'émanciper du récit de la victime*, París 8, 2008.

⁴ Moatti-Gornet, D., *Qu'est-ce qu'une femme ? : traité d'ontologie*, París 8, 1998.

En Reino Unido, de entre los más de diez trabajos realizados en los últimos años, son dignos de mención en su relación con nuestros intereses teóricos, dos de ellos: en primer lugar, la investigación centrada en lo que su autor denomina el “giro teológico” de Alain Badiou⁵. El inconveniente que señalaríamos nosotros sería que su propuesta consiste en articular de forma profunda marxismo y cristianismo, sin atender al problema de la secularización de los conceptos religiosos, además de que recurre a en los textos literarios de Eoin McNamee y Roberto Bolaño para resolver el problema sin atender de cerca a la ontología de base de Badiou. En segundo lugar, la investigación sobre los procesos de cambio social en Badiou y Laclau⁶. Es, para nosotros, de entre todas las tesis realizadas en Reino Unido, la más destacable, dado que se aproxima al problema del cambio político de una forma muy similar a nuestras críticas en la primera sección de nuestra tesis, dado que detecta también un problema en el paso de la situación al procedimiento de verdad que parte de ella. Por otro lado, no introduce problemáticas que nosotros consideramos necesario explorar para atender al problema de la ruptura, además de que su solución pasa por una fusión entre el planteamiento de Badiou y el de Laclau, solucionando sus respectivas faltas mediante una combinación de sus propuestas.

Por último, centrándonos en España, se han leído seis tesis doctorales que atienden de forma nuclear al pensamiento de Alain Badiou, dos de ellas defendidas en la Universidad Complutense de Madrid. La mitad de ellas se centran en los procedimientos artísticos⁷, dejando de lado, además, la fundamentación teórica de los mismos en su ontología desarrollada en los tres tomos de *El ser y el acontecimiento*⁸. Del resto, cabe destacar la centralidad del psicoanálisis en la tesis doctoral de Appleton⁹, la atención rigurosa a la ontología badiouana de Varela¹⁰ –para centrarse después en su *Ética*–, y la atención de Martineau¹¹ al procedimiento político de verdad, en comparación con el pensamiento de otros filósofos contemporáneos.

⁵ Rudman, Th. M., *Archives of Defeat? A historical materialist analysis of the theological turn of Alain Badiou*, Manchester Metropolitan University, 2015.

⁶ Kim, M. S., *Processes of Social Change in the Works of Badiou and Laclau*, University of Essex, 2018.

⁷ Es el caso de las siguientes Tesis:

- Cofré Cubillos, C., *Arte y filosofía: Correlaciones entre el pensamiento estético de Jacques Rancière y Alain Badiou y el arte político de los colectivos artísticos Claire Fontaine, Raqs Media Collective y Estrella del Oriente*, UCM, 2016. Director: María Dolores Fernández Martínez.

- García Puchades, W., *El lugar del cine en el pensamiento filosófico de Alain Badiou*, UPV, 2012. Directores: Antonio Rivera García y Miguel Corella Lacasa.

- René Guerra Miranda, L., *Alain Badiou, la condición del arte: sustracción, novedad radical, fuerza-forma*, UAB, 2017. Directores: Gerard Vilar y Jéssica Jacques Pi.

⁸ A excepción de Wenceslao García Puchades, quien sí desarrolla de forma general el pensamiento de Badiou, aunque quizás demasiado pormenorizadamente, para centrarse sobre la base de sus conceptos ontológicos, en el lugar del cine, esto es, en el procedimiento genérico del arte.

⁹ Appleton, T., *Psicoanálisis y política: Freud, Lacan y los pensadores post-lacanianos*, UCM, 2016. Director: José Miguel Marinas. Son, sin embargo, numerosas las tesis internacionales que han analizado la relación entre Badiou y el psicoanálisis.

¹⁰ Varela Pequeño, M., *La universalidad en la filosofía de las verdades de Alain Badiou: de la objetividad moral a la sustracción*, Universidad del País Vasco, 2017. Director: D. Xabier Insausti Ugarriza.

¹¹ Martineau, J., *Sombras de justicia. Consecuencias políticas de una concepción naciente del ser*, Universidad de Granada, 2014. Director: Luis Sáez Rueda.

Cabe señalar, por otro lado, de entre las innumerables publicaciones en torno a Badiou, las más destacables y en torno a los cuales hemos analizado, sobre todo, el problema de la ruptura entre ser y acontecimiento, traducida en la relación entre ley y no-ley: 1) el artículo de Peter Hallward “Alain Badiou et la déliaison absolue”¹², cuya fecha de publicación le impide tener en cuenta el segundo y el tercer tomo de *El ser y el acontecimiento*, si bien su aproximación resulta valiosa por la pregunta misma que presenta. 2) El artículo de Bruno Bosteels “Force of Nonlaw: Alain badiou’s theory of justice”¹³ nos ofrece la pista de una vuelta necesaria a *Teoría del sujeto* para comprender la obra posterior de Badiou, así como la importancia de las figuras de las tragedias griegas que aparecen en dicho libro, fruto de los primeros seminarios de Badiou. 3) Más recientemente, el artículo de Antonio Calcagno “Alain Badiou’s Suturing of the Law to the Event and the State of Exception”¹⁴, cuya mención a una comparación de Badiou con Schmitt, si bien no aceptaremos en los términos en los que él la presenta, marcará una senda que trazaremos en las siguientes páginas; además de que la alusión a cierta sutura en Badiou resultará clave para nuestras conclusiones.

Asimismo, dado que Pablo de Tarso¹⁵ toma bastante protagonismo en la tercera sección, cabe mencionar dos obras colectivas: una publicada en febrero de 2003 en París en la revista *Esprit*, bajo el título *L’événement saint Paul : juif, grec, romain, chrétien*¹⁶, de la que rescatamos, como punto de partida de nuestro desarrollo, sobre todo dos textos : “Christianisme : Paul ou Jean ?” de Stanislas Breton y “Destins du paulinisme politique : K. Barth, C. Schmitt, J. Taubes” de Jean-Claude Monod. Tres años después se publica *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*¹⁷, cuyos trabajos son útiles para una revisión contemporánea de Pablo, si bien el capítulo dedicado a la lectura de Badiou¹⁸ tiene un carácter demasiado introductorio.

En suma, lo que destacaría de nuestra investigación es que no se ocupa de conceptos explícitamente badiouanos (acontecimiento, sujeto, verdad, universalidad, etc.), sino que consideramos los

¹² En Ramond, Ch. (ed.), *Alain Badiou. Penser le multiple. Actes du Colloque de Bordeaux, 21-23 octobre 1999*, Paris, L’Harmattan, 2002, pp. 295-311.

¹³ En *Cardozo Law Review*, Nueva York, Vol. 29, 5, 2008, pp. 1905-1926.

¹⁴ En *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol. XXIV, No 1, 2016, pp. 192-204.

¹⁵ En torno a la lectura contemporánea de Pablo de Tarso existen tres tesis:

- Hanyš, M., *Apoštol Pavel a filosofie: Studie k politické teologii a její recepci v soudobé filosofii*, República Checa, 2014. Se toma el concepto de teología política como herramienta metodológica, tomando a partir de ahí las lecturas de Taubes, Agamben y Badiou.

- Cuff, S. L., *Paul’s “new moment”: the reception of Paul in Alain Badiou, Terry Eagleton, Slavoj Žižek*, University of Oxford, 2014. Atiende a la apropiación de la figura de Pablo de Tarso por parte de Jacob Taubes, Giorgio Agamben, Stanislas Breton, Badiou, Eagleton y Žižek, desde una aproximación hermenéutica gadameriana.

- Hedelin, S., *Tillitens palindrom: en läsning av Paulus dynamis*, Södertörn University, 2018. Se centra en el concepto paulino de dynamis desde Aristóteles la fenomenología heideggeriana, tomando los textos de Badiou y Agamben sobre Pablo de Tarso.

¹⁶ *Esprit*, nº 292, *L’événement saint Paul : juif, grec, romain, chrétien*, Paris, Février 2003.

¹⁷ Mate, R. y Zamora, J. A., *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Barcelona, Anthropos, 2006.

¹⁸ Abad, F., «Un análisis en torno al “San Pablo” de Alain Badiou», en *Nuevas teologías políticas*, op. cit., pp. 105-114.

conceptos que están implícitos en su obra, aunque no son central o expresamente formulados como ejes nucleares de su pensamiento. La labor que hemos realizado, por tanto, ha sido la de no atender meramente a los conceptos visibles del sistema badiouano, sino rastrear los conceptos sumergidos en su pensamiento para desarrollarlos polémicamente desde la propia filosofía de Badiou. Esos conceptos coyunturales articulan aquellas ideas que forman el esqueleto principal que, sin esas bisagras, puede desplomarse. Hemos tratado de partir de esos elementos que aparecen como secundarios en su obra, pero que resultan centrales para nuestra tesis a la hora de argumentar no sólo en su obra, sino partiendo de ella para abrir un pensamiento desde, pero más allá de la misma.

En definitiva, atendiendo a las publicaciones, trabajos de investigación y tesis realizadas en torno al pensamiento de Badiou, concluiríamos, en primer lugar, que ninguna detecta la sutura entre capitalismo y Estado en Badiou ni revisa, por tanto, polémicamente su crítica a este último, además de que no se problematiza la idea superficial y monolítica que Badiou tiene del Estado a partir de teóricos del derecho y de la política. En segundo lugar, tampoco se halla ningún análisis teórico feminista en torno a la igualdad y a la diferencia en la obra de Badiou. En tercer lugar, si bien ha habido en los últimos años una recepción de las lecturas contemporáneas de Pablo de Tarso, se han hecho desde la aceptación acrítica del paralelismo entre política y religión, en una aproximación que, por tanto, no ahondaba en el problema de los conceptos aparentemente teológicos en la obra de Badiou, tales como “Inmortal”, “infinitud”, “eternidad”. Ninguna investigación aúna, por otro lado, bajo el mismo prisma esas tres problemáticas. Nosotros tratamos de hacerlo a través de la exigencia de la distancia, tal y como se mostrará a lo largo de las siguientes páginas. Por último, como punto igualmente clave, el interés de la presente tesis para la comunidad académica radica en que, a diferencia de los trabajos hasta ahora elaborados sobre Alain Badiou, nuestro trabajo atiende a las cuestiones nucleares tratadas en *L’Immanence des vérités*, tercer último tomo de su obra magna *L’être et l’événement*. Esta será, por tanto, la primera y –al menos de momento– la única tesis doctoral que atienda a la obra de Alain Badiou ya concluida.

La(s) pregunta(s)

Para un espíritu científico todo conocimiento es una respuesta a una pregunta. Si no hubo pregunta, no puede haber conocimiento científico.

Gaston BACHELARD, *La formación del espíritu científico*.

El pensamiento, sin duda, es polémico [...] pensamos con alguien [...] y, sobre todo, contra alguien. Ningún pensamiento se entiende si se desconoce su referente polémico, si no se sabe con quién, de forma explícita o no, está discutiendo. Y por qué.

Celia AMORÓS, *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres.*

La filosofía consiste en poner el mundo como la tesis de otro.

Michèle LE DŒUFF, *El estudio y la rueca.*

¿Cuál es nuestra pregunta? Y, para plantearla, ¿de dónde partimos? ¿Por qué Alain Badiou^{19?20} ¿Por qué elegimos a este autor para llevar a cabo la presente investigación doctoral? Pues bien, consideramos que Badiou representa un lugar de cruce entre polémicas filosóficas cuyo (des)encuentro resulta profundamente fecundo para el pensamiento: ateísmo y religión, E/stado de la situación y acontecimiento, estructura e historia o estructuralismo y dialéctica, universalismo y pensamiento contra la identidad. Estos ejes quedan, respectivamente, reflejados en el título de nuestro trabajo: distancia, ley, ruptura e igualdad. Distancia a-tea entre lo dado y lo por-venir; acontecimiento como no-ley de la situación, ruptura antidialéctica de la estructura del mundo; igualdad política entre lo cualquiera no-identitario. Estas problemáticas serán desarrolladas de forma entrecruzada en tres tiempos marcados por tres secciones: la primera corresponderá a la ruptura del acontecimiento como no-ley; la segunda representará el análisis del procedimiento político de verdad como espacio para la igualdad; la tercera, introducirá polémicamente la religión a través de la secularización del concepto de lo divino. Ahora bien, aunque estos conceptos estén especialmente presentados en cada una de las respectivas secciones, se irán entrelazando en los tres capítulos que componen cada una para dar lugar a la armonía de un argumento conjunto.

En definitiva, dividiremos el trabajo en tres secciones, cada una de ellas con tres capítulos, con sus correspondientes apartados.

En la primera sección, tras un breve paso por los fundamentos ontológicos de la filosofía badiouana –a través de las grandes obras del autor francés reunidas en tres tomos, aunque centrándonos sobre todo en *El ser y el acontecimiento* y *Lógicas de los mundos*, y desembocando en una

¹⁹ Nota brevemente orientativa: Alain Badiou, filósofo, matemático, dramaturgo y novelista de nacionalidad francesa, nació el 17 de enero de 1937 en Rabat, Marruecos. Coetáneo de Sartre, Althusser, Lacan, Deleuze, Lyotard y Foucault, entre otros, estudió en *l'École Normale Supérieure* de la rue d'Ulm de París en los años 50, graduándose en la promoción del 56 en Letras y obteniendo la *agrégation de philosophie* en 1960, lo que le habilitaba para impartir clase en los liceos de Francia. Posteriormente, se convertiría en profesor de universidad, primero en la Facultad de Letras de Reims (*Collège littéraire universitaire*), y después en la Universidad París VIII en Vincennes-Saint Denis (fundada a raíz de Mayo del 68) de 1969 a 1999, y más tarde en la propia ENS, ocupando el puesto (ejercido anteriormente por su maestro Althusser, algo que es significativo destacar) de director del departamento de filosofía de la que después sería profesor emérito. También allí formó parte del «*Groupe Spinoza*» (constituido en 1967 por Althusser), y fue miembro del consejo de redacción de la revista *Cahiers pour l'analyse* publicado por el *Círculo Epistemológico*, dirigido asimismo por Althusser.

²⁰ Me gustaría apuntar aquí que los tres miembros del tribunal –Rodrigo Castro Orellana, Carlos Fernández Liria y Pablo López Álvarez– de mi defensa del Trabajo de fin de Máster de Estudios Avanzados en Filosofía (que no fue sino el germen de la presente Tesis) pronunciaron, cada uno en su turno, cada uno una vez más, esta pregunta. He aquí, a continuación, algo más madurada, la respuesta que les ofrecí.

obra algo olvidada de su primera etapa de pensamiento (*Teoría del sujeto*)— (capítulo 1), nos preguntaremos si la diferencia entre las situaciones o los mundos y los acontecimientos queda suturada en su pensamiento o si se salva una brecha entre los mismos. Esto es, si hay una mediación dialéctica entre sendos polos o si se trata de una ruptura radical posibilitada por una oposición real entre ambos. Para ello, desarrollaremos las controversias con el estructuralismo althusseriano —atendiendo a su raíz bachelardiana— y la vuelta que Badiou realiza hacia la dialéctica hegeliana a través de la contradicción maoísta (capítulo 2). Finalmente, hallaremos con ello un primer concepto de ley, precisamente en su sentido opuesto, como no-ley, que suponga una apertura, bien en ruptura, bien dialéctica, para la justicia de Atenea como primera figura de la igualdad (capítulo 3). Con ello, rastrearemos los conceptos de ruptura, igualdad y ley tras el término de acontecimiento, apuntando ya al problema de cierta sutura entre términos que debían no obstante quedar distanciados.

En la sección II, nos centraremos en uno de los cuatro procedimientos genéricos del pensamiento de Badiou: la política. Concretaremos, así, el problema de la continuidad o discontinuidad entre situación y acontecimiento, introduciendo la necesidad de pensar, tanto el momento de ruptura como el momento de construcción que, frente a Badiou, no será una mera organización de masas, sino una institucionalización del acto instituyente (capítulo 1). A continuación, atenderemos, por tanto, críticamente a la crítica que se establece contra el Estado, valiéndonos sobre todo de la teoría jurídica garantista de Luigi Ferrajoli, además de distinguir, junto con Schmitt y Kant, la mera legalidad formal de la legitimidad. Señalaremos, con ello, cierta desviación por la que se oculta en Badiou el verdadero referente polémico de su propuesta, que no hallaremos propiamente en el Estado sino en el modo de producción que Badiou sutura al mismo (capítulo 2). Todo ello nos permitirá salvaguardar cierta reivindicación por la igualdad tras la idea de lo “cualquiera” contra, tras, pero también —y ello es lo que deberemos probar— con el Estado. Para ello, partiremos de la terminología de Jacques Rancière radicalizando su pensamiento, esto es, yendo a la raíz de la desigualdad a la que apunta gracias a la filosofía feminista, desde las teorías de Poulain de la Barre a las de Kate Millett (capítulo 3).

En la sección tercera, presentaremos el encuentro de Pablo de Tarso con la contemporaneidad de nuestro pensamiento político a través de distintos autores que entrarán en discusión con la interpretación que realiza Badiou de lo que para él no es sino un militante del universalismo. Nos valdremos, para ello, primeramente, de los teólogos a los que el propio Badiou alude en su San Pablo o la fundación del universalismo: en parte al católico Stanislas Breton, pero sobre todo al protestante Günther Bornkamm; acudiremos también a pensadores como Schmitt, Taubes y Barth, pero sobre todo a Giorgio Agamben (capítulo 1). Realizaremos, a continuación, una transición del universalismo paulino al concepto de igualdad en el sentido del feminismo ilustrado de Celia Amorós, de modo que hallaremos una impostura en lo que Badiou presentaba como un universalismo igualitario (capítulo 2). Por último, puesto que partimos en esta sección de la figura de Pablo de Tarso como militante

político, deberemos atender a la relación entre filosofía y religión, o entre política y teología, mediante el problema de la secularización, para desembocar en una idea de eternidad divina inmanente con(tra) la cual pensaremos la necesidad de la distancia con Platón (capítulo 3). La pregunta de esta sección es, de esta manera, con quién habría llegado Badiou a oponerse a la Ley y al Estado, siendo así que, en el fondo, no podría haber sido sino con un secularizado Pablo de Tarso y su principio del universalismo, que pondremos a prueba con el concepto que debería sustentarlo: la igualdad, cuya posibilidad no puede ser abierta sino por el mantenimiento de cierta distancia.

En definitiva, como se mostrará, ley, ruptura e igualdad serán los tres conceptos que irán entrecruzándose a lo largo de los capítulos, siendo el concepto de distancia el elemento transversal a las tres secciones, que aparecería como hipótesis en esta introducción y como tesis en las conclusiones.

En el primer capítulo de la primera sección, distanciaremos la situación y el acontecimiento, tras lo que se dilucidaría, en el segundo capítulo, si dicha distancia puede ser dialéctica o debe fundamentarse en la ruptura, que finalmente; o, mejor dicho, si una ruptura es posible siendo dialéctica o si debe, en cambio, salvaguardarse la distancia entre los dos términos entre los que se establezca el corte. Esas dos opciones son representadas, en el tercer capítulo, por las figuras de Antígona y Atenea, siendo sólo esta última quien logra distanciarse de la situación para introducir una no-ley como justicia por una nueva verdad.

En la segunda sección, esa distancia sería la del sujeto político de verdad frente al Estado, por el advenimiento de la igualdad. Sin embargo, en el segundo capítulo presentaremos la necesidad de distanciar lo político de lo económico en defensa de un garantismo institucional, frente a Badiou. Además, la distancia entre legalidad y legitimidad permitirá pensar un concepto de (no-)ley como ruptura contra la ley vigente e igualdad –que atraviesa las diferencias dadas por la ley dominante. En el tercer capítulo se presentará la igualdad como ese principio que debe mantenerse siempre a distancia, esto es, nunca suturado con la situación, para poder atravesar las diferencias dadas por la ley dominante de los “poderes salvajes” contra las cualesquiera.

Finalmente, en la tercera sección, se trataría, en primer lugar, de la presentación y el simultáneo distanciamiento respecto de la figura de Pablo de Tarso con el fin de distanciar esa política con respecto a lo religioso. En el segundo capítulo, se establecerá una distancia entre el universalismo respecto de la igualdad, de modo que se muestre que ciertos universalismos son insidiosamente presentados como igualitarios cuando se sustentan sobre un fondo de desigualdad radical. Por último, en el tercer capítulo aparecerá la tesis de la necesidad de la distancia entre lo mundano y lo por-venir mediante la relectura anti-badiouana de la caverna de Platón.

Nos moveremos, así, en todo caso, a lo largo de estas páginas, entre las situaciones y las verdades en tanto que procesos abiertos por un acontecimiento; entre lo teológico y lo político; entre la religión y la filosofía; entre lo divino, lo inmortal, lo infinito, y lo humano, lo mortal, lo finito;

entre la trascendencia y la inmanencia; entre la discontinuidad y la continuidad. Y en ese “entre” hallaremos –en ruptura con las identidades e identificaciones, las suturas y las evidencias consensuales– una distancia para la posibilidad de la apertura hacia el universalismo y la igualdad. Pero una distancia que no ha de confundirse con el principio de neutralidad avalorativa, sino que sirva, en cambio, precisamente para valorar y juzgar las situaciones del mundo, de tal modo que vinculemos tal concepto con la transformación, con la ruptura de lo dado a partir de una decisión o una apuesta. Todo ello partirá y tomará como punto de anclaje e hilo conductor a Alain Badiou, acometiendo un trazado transversal a su pensamiento para hacernos cargo de problemáticas inherentes a él, pero que al mismo tiempo lo trascienden. La obra de Badiou no será, pues, sino la situación desde la que realizar la ruptura que abra una posibilidad nueva, lo que no es sino, desde su terminología, el concepto mismo de acontecimiento, siendo él, quizás precisamente, la situación con la que vayamos a romper. De ello dan cuenta, de cierta manera, los conceptos nucleares del trabajo, que encabezan el mismo en forma de título: distancia, ley, ruptura, igualdad. Ninguno es ciertamente central ni propio de la terminología de Badiou. “Distancia”, lo veremos, en el sentido del vocablo francés *écart*. “Ruptura”, en seguida sabremos por qué, como cierta huella bachelardiana con y contra el estructuralismo que lo rescató del olvido. “Igualdad”, como idea que iremos sustituyendo al universalismo de raíz paulina. “Ley” como concepto que pretendemos rastrear a través del pensamiento que va de Badiou a Pablo. Y es que hay, tras la distancia, un quinto concepto central: el tiempo, en un sentido sincrónico, opuesto a una diacronía teleológica que presente los temas, los autores y los problemas por orden cronológico. Nuestro recorrido, como las verdades eternas, no dura, sino que cruza, atraviesa, es, a-veces en la retroacción y en la anacronía.

Para todo ello, el método de indagación textual que vamos a tomar será el siguiente: «[N]o es nada extraordinario, tanto en conversaciones comunes, como en escritos, entender a un autor, mediante la comparación de los pensamientos que expresa sobre su objeto, mejor aun de lo que él se entendió a sí mismo, si es que no determinó suficientemente su concepto, y por ello, a veces habló, o aun pensó, en contra de su propia intención»²¹. Por lo que aplicaremos también la denominada “lectura sintomática” que Althusser acomete al leer *El Capital*: «una lectura que nos atrevemos a llamar “sintomática”, en la medida en que descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a *otro texto*, presente por una ausencia necesaria en el primero»²², es decir, se trata de descubrir «ciertos silencios de su discurso, ciertas carencias conceptuales, ciertos blancos en su rigor, en una palabra: todo lo que para un oído atento “suena a hueco” en ella a pesar de su plenitud»²³.

²¹ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A314. A partir de aquí *KrV*.

²² Althusser, L., y Balibar, É., *Para leer El capital*, Madrid, Siglo veintiuno, 1969, p. 33.

²³ *Ib.*, p. 35.

Antes de pasar a explicar en qué términos se traducirá esta intención, será, sin embargo, ineludible, atender a eso mismo que no será objeto de nuestro estudio, pero de lo que habremos de hacernos cargo para tomar tierra.

La situación de Badiou

Hay días que definen nuestra historia más allá de nuestra vida.

Denis VILLENEUVE, *La llegada*.

El pensamiento de Badiou, igual que el acontecimiento tal y como es pensado por él, no surge de la nada o desde otro lugar que el aquí de un momento preciso, sino que toma pie en una situación concreta. Es preciso, por lo tanto, que nos hagamos cargo de la multiplicidad que rodeaba al aparecer de su filosofía y a las derivas de la misma. En una entrevista que tuvo lugar unos días antes de su octogésimo cumpleaños, el 17 de enero de 2017, Alain Badiou declaró que entraba en una nueva fase de su existencia, en una cuarta vida, tras la primera de su infancia en Marruecos y Toulouse, la segunda de su juventud, sus vacilaciones filosóficas y políticas, y la tercera, abierta por el acontecimiento de Mayo del 68. Será, claro, su “tercera vida”, delimitada, por un lado, por la publicación de *Teoría del Sujeto* y, por otro, por la reciente obra *La inmanencia de las verdades*, tercer tomo de *El ser y el acontecimiento*. Es esta etapa la que primeramente queremos acotar. En otra entrevista, esta vez con Peter Engelmann (*QC*, 11 ss), quien le pide una contextualización de su pensamiento político, Badiou, cual artista musical del momento, reconoce sus influencias: «procedo, o salgo, de una filosofía dominada por la teoría del sujeto [...] en el sentido de Sartre²⁴» (*QC*, 11). Pero, tal y como comenta François Dosse en su *Historia del estructuralismo*, «Sartre pierde una vez más a uno de sus discípulos, arrastrado por la ola estructural»²⁵: Badiou se adhiere al campo althusseriano cuando en mayo de 1967 escribe un artículo en la revista *Critique* titulado “*Le (re)commencement du matérialisme dialectique*”. Es tras la publicación de este artículo por el cual Althusser requiere a Badiou para participar en un curso de filosofía para científicos de *l'École Normale Supérieure*, donde impartirá un curso que verá la luz más tarde bajo el nombre *Le concept de modèle* en 1969. Así, dentro del grupo althusseriano, Badiou sería el encargado de ocuparse de la teoría marxista de las matemáticas. Además, formará parte de un grupo de althusserianos-lacanianos de la *ENS* como Rancière, Macherey o Balibar: «A finales de los años cincuenta, cuando llego a la *École Normale Supérieure* y conozco a Althusser, cuando descubro los primeros libros de Derrida y la enseñanza de Lacan, entro en lo que en aquella época se denominaba el estructuralismo, es decir, una filosofía que considera que el sujeto

²⁴ «Sartre fue como un Maestro absoluto durante toda mi extrema juventud filosófica» (*LM*, 608).

²⁵ Dosse, F., *Historia del estructuralismo*, Tomo I, Madrid, Akal, 2004, p. 347.

es problemático²⁶» (*QC*, 11-12). Sin embargo, a pesar de que esa afinidad se despierta precisamente por la armonía entre las tesis althusserianas y la coyuntura política, justo 12 meses después romperá con Althusser por la ceguera de éste ante las revueltas de Mayo del 68: «Admito sin reticencia alguna que Mayo del 68 ha sido para mí, en el orden filosófico, como en todo lo demás, un verdadero camino de Damasco²⁷» (*TC*, 7). Es a partir de entonces cuando Badiou comienza su tercera etapa cuyo núcleo será, vitalmente, un acontecimiento, y filosóficamente, el concepto de acontecimiento mismo²⁸. Por consiguiente, la razón última por la que Badiou se resiste a pertenecer a la corriente del estructuralismo, que es incapaz de pensar una «acción decidida, libre y constructiva» (*QC*, 12) y es que, afirma, «no veo cómo prescindir de la categoría del sujeto en política» (*QC*, 12), puesto que si bien es capaz de pensar las estructuras, quizás le sea más difícil pensar el paso de una estructura a otra, la construcción de una nueva estructura, la decisión libre por una estructura nueva. A ello es a lo que Badiou denominará acontecimiento, como aquello que rompe con una situación dada. Se buscará, para ello, un indiscernible o genérico interno a una situación, esto es, la verdad fiel al acontecimiento, en el interior mismo de la estructura anterior a su advenimiento. Por tanto, primera ruptura: el estructuralismo es insuficiente. En una conversación que tuve la oportunidad de mantener con Badiou en mi estancia doctoral en París, me explicó mejor por qué²⁹: el estructuralismo renuncia a la dialéctica y, con ello, no toma en serio la figura de la negatividad, siendo todo ello, para un maoísta como nuestro autor de origen marroquí, renunciar al movimiento. De hecho, él mismo incide en esta idea al hablar del que aquí vamos a tomar como una huella indiscutible de la tradición que, a pesar de todo influyó a Badiou: Gaston Bachelard. No habría sido sino Althusser quien habría hecho una interpretación demasiado rígida de la “ruptura epistemológica”, inmovilizándola, congelando sus posibilidades ulteriores para el pensamiento. Por tanto, para Badiou “estructuralismo” es sinónimo de rigidez, y eso es algo que su propia filosofía debía y venía a remediar. La ruptura con el estructuralismo althusseriano sería, por tanto, contemporánea al acontecimiento de Mayo del 68 (del que aquél habría sido

²⁶ Esta caracterización del estructuralismo como renuncia a la categoría del sujeto es la que nos interesará más tarde para comprender la razón de la ruptura de Badiou con aquella corriente.

²⁷ Nos resultará clave esta confesión no sólo por el hecho de que constituya el acontecimiento que rompe su biografía vital e intelectual en dos, sino porque además alude al compañero de viaje que le asignaremos en el primer capítulo de la tercera y última sección: Saulo/Saúl, convertido en Pablo de Tarso, fundador de la Iglesia cristiana primitiva al que elegimos por haber sido rescatado como figura política militante por parte de la filosofía contemporánea.

²⁸ «[E]l acontecimiento, como aquello a lo cual se consagra la potencia de un pensamiento y/o aquello de lo que tal potencia procede, se convirtió, después de Sartre, en un término común a la mayor parte de los filósofos contemporáneos. Además de la crítica a la fenomenología de la conciencia, este término nos fue transmitido, del lado de los procedimientos de verdad, por el impacto durable —en el siglo XX— de cuatro motivos entremezclados: en política, el de la Revolución; en amor, el de la liberación erótica; en las artes, el de la performance; en las ciencias, el de la ruptura epistemológica. En filosofía, se lo descifra tanto en Wittgenstein (“El mundo es todo lo que ocurre”) como en Heidegger (el ser como ser-en-llegada, *Ereignis*)» (*LM*, 423).

²⁹ Cf. Anexo I.

incapaz de dar cuenta) y correspondiente a la inscripción de Badiou en el maoísmo³⁰, de modo no sólo activista, con su integración en la UCMLF³¹, sino también intelectual, con su defensa del principio “Uno se divide en Dos”: la realidad es un proceso de contradicciones³². Ello se refleja en lo que consideramos uno de los rasgos clave del pensamiento badiouano, como es el continuo gesto de conjugar elementos –tradicionalmente– antitéticos, sintagmas próximos al oxímoron, como es lo divino sin Dios, las singularidades universales, la inmanencia de las verdades, una Historia sin historicismo teleológico, un sujeto sin subjetivismo, el trayecto azaroso de la eternidad de las verdades, la inmortalidad en el tiempo, etc. Asimismo, la obra entera de Badiou estará atravesada por este maoísmo de base; será siempre un pensamiento polémico, enfrentado a cada paso siempre a otras teorías: en general contra la filosofía hermenéutica y postmoderna, pero concretamente contra el ultra-izquierdismo anarco-anhelante (Deleuze), contra el misticismo poético (Nietzsche, Heidegger) y contra la modernidad, aunque retoma conceptos modernos como ser, verdad y sujeto, pero resignificados.

Fruto de esos años son tres libros maoístas escritos entre 1975 y 1977 (y reeditados conjuntamente en 2012 bajo el título *Les années rouges*), coincidiendo con un curso en la Universidad de Vincennes (1972-1978), cuyo contenido se publicaría en el libro *Teoría del Sujeto* en 1982, donde la política maoísta y la dialéctica materialista será amalgamada con la teoría de conjuntos, la poesía

³⁰ Que en realidad fue considerado por sus detractores como una opción *gauchiste*: es el propio Partido Comunista Francés (PCF) el que, desde 1968 tildaría de “gauchistes” a todas las organizaciones comunistas que se le oponían. Sin embargo, muchos de ellos se reapropiarán del término por considerarse a la izquierda del leninismo. *Gauchisme* o izquierdismo no constituye sino el rechazo a participar en sindicatos no comunistas, la actitud crítica al parlamentarismo, la preferencia por la acción revolucionaria de las masas y la oposición a los Partidos de izquierda tradicionales. Y es que es precisamente en 1968, en denuncia de la integración del PCF en el juego parlamentario, que el *gauchismo* cobra un nuevo auge. En Francia, inmediatamente después de los acontecimientos de mayo-junio de 1968, invocar el espectro del izquierdismo significaba lanzar una doble amenaza: por un lado, contra el Gobierno de Charles de Gaulle y, por otra, contra la estancada ortodoxia del Partido Comunista (Cf. Bosteels, B., *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en los tiempos del terror*, Madrid, Akal, 2016 [Verso, 2012], p. 174). La Revolución Cultural «[n]os enseñó que la política de emancipación ya no puede estar bajo el paradigma de la revolución ni ser cautiva, tampoco, de la forma-partido. Simétricamente, no puede inscribirse en el dispositivo parlamentario y electoral» (LM, 572).

³¹ Grupo para la fundación de la Unión de los comunistas de Francia marxistas-leninistas. Se trataba de una organización maoísta francesa que existió entre 1969 y 1985, y que emergió como consecuencia de los efectos revolucionarios mundiales de 1966 a 1976, como la Revolución Cultural o Mayo del 68. Se oponía, principalmente, a otros grupúsculos de extrema izquierda como la Izquierda proletaria (*Gauche prolétarienne*) y el Partido comunista marxista-leninista de Francia (*Parti communiste marxiste-léniniste de France*). Publica, a partir de 1973, su revista *Le Marxiste-Léniniste*, mensual desde 1977. Sus principales dirigentes y miembros fueron Alain Badiou, Sylvain Lazarus, Natacha Michel, Catherine Quiminal, François Balmès y el economista Pierre-Noël Giraud. Después de su activismo en esta agrupación maoísta de la UCFML, orientada hacia la fundación de un auténtico partido leninista, en 1985 Badiou pasó a participar en un pequeño grupo militante, llamado simplemente *Organisation Politique* y que reunió a antiguos miembros del anterior grupo maoísta.

³² «Sobre todo en el plano político, pero con fuertes implicaciones para la teoría de la ideología, la principal novedad del maoísmo con respecto a la ortodoxia del marxismo-leninismo consiste en reconocer la existencia de contradicciones internas en un país socialista aun después de la etapa revolucionaria inicial» (Bosteels, B., *Marx y Freud*, op. cit., p. 231). Mao busca el apoyo del lado del movimiento campesino, de los obreros rebeldes, de la juventud y también del ejército. Todo ello se basa en la contradicción entre Partido-Estado y movimiento popular (Cf. LM, 546). Se trata, contra la idea de vanguardia, de «llamar a las masas a movilizarse para ejercer directamente el poder político, económico y cultural del país y en eliminar los elementos derechistas, derivados de la vieja división social del trabajo, en el interior mismo de la supuesta izquierda revolucionaria. Eliminar lo viejo para desarrollar lo nuevo, sin embargo, no es algo que se logre con la coerción o con la guerra [...] mediante una larga lucha política e ideológica» (Bosteels, B., *Marx y Freud*, op. cit., p. 232).

mallarmeana y Lacan. De aquellos textos ha dicho Badiou que reconoce el tono propio de la época, quizás con un vigor un tanto vehemente y repleto de polémicas que en muchas ocasiones eran demasiado esotéricas. Y, sin embargo, aún en 2012 declara no ver nada fuera de lugar o inútil en el esfuerzo del que esos escritos son testimonio, esto es, el de inventar los recursos filosóficos que fueran aptos para acompañar y reforzar la novedad política de la época. Se trataba, en el primero de ellos, *Teoría de la contradicción*, de destacar el concepto de contradicción y el papel de la revuelta, además de renovar, en el segundo, *De la ideología*, el viejo concepto de ideología a través de una crítica a Althusser, y, por último, en *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne*, de atender a la importancia de la dialéctica a través de un nuevo examen de su fuente hegeliana. En definitiva, los textos de estos años rojos no son, según él, sino el testigo del inextinguible deseo colectivo de justicia igualitaria. En suma, se trata del período militante situado entre dos épocas: la estructuralista, muy cercana a Althusser (entre 1960 y 1967), y la marcada por su gran obra de tres tomos *El ser y el acontecimiento*. Si bien él marca la cesura en el cambio radical operado en su denominado Camino a Damasco particular, que fueron las consecuencias de Mayo del 68 y por el que rompió con sus años estructuralistas (entre 1960 y 1967) y dio un giro subjetivo y práctico, consideramos aquí que también hay cierta ruptura entre esta época marcadamente política y la posterior a 1985 (fecha de disolución de la UCFML), pues aquí no hay aún una sistematización de los conceptos de sujeto y acontecimiento y los que ellos llevan aparejados, como el de fidelidad y que hallaron en *El ser y el acontecimiento* de 1988 su lugar.

Como podemos comprobar en este recorrido a la biografía vital e intelectual de Badiou, el concepto de ruptura, en su sentido bachelardiano, como distanciamiento respecto del estructuralismo y como forma de contradicción de opuestos, es nuclear para nuestro pensador y va a resultar clave para comenzar nuestra investigación.

I. HACIA LA NO-LEY COMO RUPTURA³³

La revolución aspiraba a nuevas instituciones.

Karl MARX y Friedrich ENGELS, *La ideología alemana*.

Las viejas leyes habéis pisoteado.

ESQUILO, *La Oresteia*.

³³ Esta sección será quizás la más densa y la que proporcione más, digamos, información sobre el pensamiento de Badiou, pues pretendemos aquí realizar una presentación a su obra filosófica y a los conceptos básicos que vertebran la misma. Desde *El ser y el acontecimiento* desembocaremos en *Teoría del Sujeto*; desde el acontecimiento como ruptura de la ley, llegaremos a una no-ley como posibilidad de inaugurar una novedad.

[T]he possibility of a new law emerges at the precise point
where the old law is found wanting.

Bruno BOSTEELS, “Force of Nonlaw”.

Introducción: el problema de la continuidad sin ruptura

De acuerdo con la división que presenta Bruno Bosteels³⁴ en su libro *Badiou o el recommienzo del materialismo dialéctico*, entre las dos posiciones fundamentales que pueden tomarse a la hora de interpretar la obra de Alain Badiou —o bien centrarse en la ontología y la lógica que conjuga ser, mundo y acontecimiento, o bien ocuparse de alguno de los procedimientos genéricos (amor, ciencia, arte o política) que aquél abre—, nosotros nos situaríamos en la segunda tentativa, que se centra en la cuestión de la verdad de un acontecimiento, concretamente, en la política (emancipatoria) como condición de la filosofía o procedimiento genérico. Sin embargo, teniendo en cuenta la advertencia del propio Bosteels en dicho texto, no dejaremos de lado la consideración del acontecimiento como ruptura de una situación/un mundo, entendido en el marco de una teoría matemático-ontológica del ser como multiplicidad pura, de modo que no perdamos el núcleo fundamental de su obra filosófica: «pensar el surgimiento de una *nueva* multiplicidad como resultado de la articulación de una verdad singular con el estado actual de una situación»³⁵. Por tanto, para no caer en el error que señala Bosteels de atender ciegamente a un procedimiento genérico —como es el de la política—, deberemos antes hacernos cargo del aparato ontológico y topológico que se ofrece respecto del pensamiento del acontecimiento mismo.

El proceder de este capítulo será de este modo: puesto que deberemos tener siempre en mente la pregunta —que ulteriormente será una exigencia— por la distancia, iremos presentando los siguientes pares de conceptos con el fin de interrogarnos si finalmente en la obra de Badiou los hallamos vinculados o si logra mantenerlos distantes: situación/acontecimiento; mundo/acontecimiento; saber/verdad. En un paso posterior, una vez lleguemos al concepto de sujeto, nos preguntaremos si la noción de “no-ley”, que aparece en la temprana *Teoría del sujeto*, sustituye a la de “acontecimiento”, de modo que ley y no-ley, relacionadas dialécticamente, pareciera que responden negativamente a la

³⁴ Bosteels es un pensador belga, profesor del Departamento de Culturas Latinoamericanas e Ibéricas de la Universidad de Columbia de la ciudad de Nueva York. Si bien su interés está últimamente centrado en teoría política y en literatura y cultura latinoamericanas, sobre todo en el cruce entre arte, literatura y política, los movimientos de los 60 y los 70, los estudios culturales y la teoría crítica, en este trabajo acudiremos a él en tanto que experto en Alain Badiou, ya que no sólo ha traducido al inglés libros del filósofo francés como *Teoría del Sujeto*, sino que ha estudiado y conoce su obra en profundidad, incluso casi, podría decirse, mejor que el propio Badiou, sobre cuya filosofía ha publicado *Badiou o el (re)comienzo del materialismo dialéctico* (Palinodia, 2007), *Alain Badiou: une trajectoire polémique* (La Fabrique, 2009) o *Badiou and Politics* (Duke University Press, 2011).

³⁵ Bosteels, B., *Badiou o el recommienzo del materialismo dialéctico*, Santiago de Chile, Palinodia, 2007, p. 10.

capacidad de Badiou de mantener dicha distancia. Iremos en busca, pues, de la *ley*, su *ruptura* y la *distancia* que debe tomarse respecto de ella.

El problema del que partimos es si realmente en el pensamiento de Alain Badiou se da una ruptura del acontecimiento con respecto a la situación o al mundo en el que adviene. La diferencia entre lo que pretendemos encontrar al acercarnos a su obra y lo que hallamos al final dista mucho de satisfacer al entendimiento, puesto que la distancia entre pares de conceptos que piden estar diferenciados queda al final suturada sin remedio. Vamos a ver, en efecto, cómo aquello que bajo el nombre de acontecimiento ofrece la promesa de cambio real y transformación radical respecto de lo que hay, va a caer bajo el ser mismo de lo dado. Cabría plantear desde un materialismo ateo de dónde habría de surgir si no ese trastocamiento de nuestra situación: ¿de más allá? Ello nos haría, por su parte, caer en la semántica del milagro, de lo celestial, de lo inmortal. Y la tendencia es suponer que no cabe una expresión tal del pensamiento que se salve de la religión. Aquí mostraremos, primero, que es necesario salvaguardarse de la sutura entre lo que es y lo que no es pero puede advenir al ser y, segundo, que el recurso, acometido por el propio Badiou, a lo divino, debe ser acentuado sin reparo, pero bajo la condición de distanciarlo de la divinidad misma, a la vez que queda a distancia, gracias a nuestro primer gesto des-suturante, de la inmanencia del mundo³⁶. La dificultad reside en que Badiou renuncia, como axioma, a la trascendencia de las verdades. Las verdades deben darse aquí, en los mundos, de forma inmanente y no residir en un “cielo”. ¿Cómo hacer, por tanto, que una verdad surja como ruptura, pero de aquí mismo? ¿Cómo puede romper algo inmanente con la propia inmanencia? ¿Cómo puede, con ello surgir la novedad? ¿Cómo escapar a la sutura sin caer en el recurso a la trascendencia? ¿Puede forjarse, como pretendemos, un concepto de distancia que no recurra a lo trascendente? Pensamos que ello no puede hacerse sino rompiendo con el pensamiento de un mundo otro y volviendo a pensar lo divino como inmanente al propio ser humano, pero sin que éste pueda nunca convertirse en una divinidad.

El acontecimiento, al contrario de lo que en principio pudiera parecer, no está completamente desligado de su situación. Ello impide que pueda calificarse como un “comienzo absoluto”. No hay ruptura tajante entre situación y acontecimiento, entre mundo y acontecimiento, sino que se establece una gradación que va desde la mera modificación, pasando por el hecho, hasta llegar a la singularidad que constituiría un acontecimiento³⁷. Parece haber un cambio cuantitativo³⁸, puesto que es un mero grado en cuanto a la identidad de existencia, no ya un cambio cualitativo, entre un concepto y otro: no hay salto de un orden (saber) a otro (verdad), sino una comunicación entre ambos, un paso gradual

³⁶ Aunque para esto último habrá que esperar a la última sección, si bien teniendo en mente esta mención a la vinculación con la problemática de la primera.

³⁷ «Sólo está en potencia de acontecimiento un sitio cuyo valor de existencia es máximo» (LM, 413).

³⁸ «Sólo una integral potencia de existir diferencia a un sitio de la simple red de las modificaciones en las que persiste la ley del mundo. Un sitio que no existe máximamente es sólo un hecho. Aunque ontológicamente identificable, no es en el aparecer, lógicamente singular» (LM, 412).

del primero al segundo. Hay más o menos fuerza, más o menos debilidad de existencia. No hay, digámoslo de una vez por todas, ruptura, sino modulación. La balanza se decantará en *Lógicas de los mundos*, claramente, por una dialéctica procesual, en detrimento de un estructuralismo rígido³⁹, mientras que en el primer tomo de *El ser y el acontecimiento* sí podía pensarse más radicalmente esa ruptura. Mientras que una ontología basada en la radical oposición entre P y no-P haría imposible una vinculación entre ambos, la lógica de la aparición hace posible que una multiplicidad o un conjunto pueda aparecer más o menos, lo que crea un lazo entre P y no-P⁴⁰.

La pregunta que nos va a orientar está perfectamente señalada⁴¹ por uno de los mejores lectores de Badiou, que la presenta del siguiente modo: «La cuestión será, por tanto: tras esta desligación radical, ¿es posible restablecer una relación efectiva *entre* verdad y saber o conocimiento [...] entre un sujeto y otro [...] así como entre una situación y otra⁴²? Esta filosofía [...] corre cierto riesgo de aislamiento operatorio en el mundo que se supone que no pretende describir desde fuera, sino cambiar desde el interior»⁴³.

Una vez planteados los términos y el enfoque del problema, estamos en condiciones de desarrollarlo pacientemente punto por punto.

Capítulo 1. El acontecimiento como comienzo

1.1. En las situaciones; en los mundos⁴⁴

La filosofía de Alain Badiou parte de una decisión, cuya fórmula es: «lo uno *no es*» (*EE*, 33). Y ello no es para él sino un axioma a-teológico, en tanto que la unicidad es una categoría teológica⁴⁵: «Planteemos nuestros propios axiomas. No hay ningún Dios. Lo que también se dirá: el Uno no es»

³⁹ Cf. infra, Anexo I.

⁴⁰ Cf. Badiou, A., “The three negations”, en *Cardozo Law Review*, New York, Vol. 29:5, 2008, pp. 1880-1881. El desarrollo de este artículo es recogido, si bien con bastantes modificaciones de redacción, aunque no en el núcleo de su contenido fundamental sobre los tres tipos de negación, en el apartado 7 del capítulo 3 de *L’Immanence des vérités* titulado “De la dialectique du même et de l’autre à la théorie des trois négations” (Cf. *IV*, 124-130).

⁴¹ Sin embargo, la respuesta será decepcionante, puesto que adolece de una insuficiencia justificada por la fecha en que fue escrito: se critica la ausencia del pensamiento sobre la relación entre los elementos en la ontología de Badiou, cuando éste aún no había publicado su escrito sobre topología que precisamente se dedica a pensar esa vinculación en el orden del aparecer: *Logiques des mondes* (2006).

⁴² Dado que cada situación nueva volverá obsoleta la situación anterior.

⁴³ Hallward, P., “Alain Badiou et la déliaison absolue”, en Ramond, Ch. (ed.), *Alain Badiou. Penser le multiple. Actes du Colloque de Bordeaux, 21-23 octobre 1999*, Paris, L’Harmattan, 2002, pp. 295-311, aquí 299. Traducción nuestra.

⁴⁴ En el segundo tomo de *El ser y el acontecimiento*, la noción de “situación” es sustituida por la de “mundo”, refiriéndose no ya al ser en tanto ser, sino a los mundos concretos y haciendo hincapié, desde la perspectiva lógica y no ontológica, en la «consistencia relacional del ser-ahí como aparecer-en-un-mundo» (*LM*, 121), donde “lógica” y “aparecer” nombran la misma cosa. De modo que aquí iremos intercalando lo que en *Lógicas de los mundos* añade en cuanto a la localización y la relación entre entes. La lógica es la ley del aparecer de toda multiplicidad situada, o «la regla por la cual el “ahí” del ser-ahí hace advenir lo múltiple como esencialmente vinculado» (*LM*, 123).

⁴⁵ Encontramos ya aquí la conexión entre esta primera sección y la última de la presente tesis.

(E, 51). Lo Uno existe únicamente como operación, como cuenta-por-uno. Y, como consecuencia, si lo uno no es, puesto que sólo es la operación de la cuenta, el ser no es uno (Cf. EE, 36). La ontología⁴⁶ de Badiou⁴⁷ establece que lo múltiple no se compone de unos, sino de multiplicidades: todo múltiple es un múltiple de múltiples, por lo que «[l]o múltiple es legible retroactivamente como “anterior” a lo uno, en tanto que la cuenta-por-uno es siempre un resultado» (EE, 34). Por tanto, no hay distinción de objetos: todo lo que existe es múltiple (Cf. EE, 39). Y, en el fondo, sólo hay un tipo de relación: la de pertenencia: \in ⁴⁸. Así, en ausencia de todo ser de lo uno, se da una multiplicación inmanente y sin límites de lo múltiple sin que haya ningún punto de detención fundador. Su ser es la des-composición (Cf. EE, 45). Lo múltiple es la forma misma de toda presentación del ser. Análogamente, en la terminología de la *Lógica de los mundos*: “No hay Todo”⁴⁹. Afirmar la existencia de un conjunto de todos los conjuntos es intrínsecamente contradictorio (Cf. LM, 177), dado que un ser del Todo⁵⁰ no es determinable. No hay el ente-en-totalidad. Toda manifestación de un ente singular es local. Y, puesto que no existe el conjunto de todos los conjuntos, toda investigación ontológica es irremediablemente local, nunca estudia el todo del ser global. Cada conjunto de lo que es, lo que llamamos ontológicamente *situación*, es una multiplicidad presentada. Esta multiplicación de lo múltiple es afirmada con mayor ahínco en el segundo tomo, donde se llega a mantener que, además de que todo ente aparezca en un mundo o esté situado por un mundo, dado que no hay una relación intrínseca entre el ente y tal mundo, un ente puede aparecer en mundos diferentes. En consecuencia, hay pluralidad de mundos y el mismo múltiple puede co-pertenecer a muchos mundos (Cf. LM, 135-136)⁵¹.

Por otra parte, esa multiplicidad infinita es el orden ontológico positivo accesible al saber. Todo lo que forme parte del campo del saber será lo calculable. Y no es sino el lenguaje de la situación lo que permite nombrar los elementos de dicha situación e intercambiar opiniones acerca de los mismos según lo representado en el saber de esa situación. Pues bien, Badiou nombra bajo el sustantivo

⁴⁶ Que no es sino la matemática, puesto que ésta es la única ciencia del ser-en-tanto-ser. El objetivo es asignar la filosofía a la articulación pensable de dos discursos (y prácticas) que no son ella: la ontología, como ciencia del ser, y las doctrinas de intervención del acontecimiento, el cual designa, precisamente, lo que “no-es-el-ser-en-tanto-ser” (EE, 22).

⁴⁷ Considerará, posteriormente, que su primer tomo de *El ser y el acontecimiento* puede llegar a resultar, en su ontología matematizante, quizás demasiado apegado aún al estructuralismo: «el corte ontológico [...] no basta. Hay que establecer también [...] el modo de aparecer de las verdades [...] en el nivel del ser-ahí, o del aparecer, o de los mundos» (LM, 24), esto es, su localización.

⁴⁸ Ciertamente es también se da la relación de inclusión \subset , por la que un múltiple es subconjunto o parte de otro. Pero la relación originaria es la de pertenencia y, en sentido estricto, lo mismo da afirmar que algo es elemento o que es subconjunto o parte de algo, ya que, estrictamente, no se trata sino de la afirmación de que un múltiple lo es de otro múltiple, y es que «un múltiple no es pensado de manera diferente de acuerdo con la relación que mantenga» (EE, 98). No hay nada intrínseco en las determinaciones “elemento” (pertenencia) y “subconjunto” (inclusión). Sólo varía su posición relativa. «[P]ertenencia e inclusión remiten a dos operadores de cuenta distintos y no a dos maneras de pensar el ser de lo múltiple» (EE, 99).

⁴⁹ Este axioma será clave, más adelante, cuando analicemos la deuda de Badiou con la filosofía hegeliana y su dialéctica, siendo así que dicho lema logrará mantener al primero a distancia del segundo.

⁵⁰ Dicho en referencia al ser, esto es, a la lógica o a la ontología, no en cuanto a la naturaleza, el mundo o el universo físico, es decir, no en referencia a la física o a la fenomenología.

⁵¹ Lo que será clave a la hora de pensar la(s) verdad(es).

de *inconsistencia* aquella presuposición de que, “antes” de la cuenta, lo uno no es. Sin embargo, «la tesis “lo uno no es” no puede ser presentada por una situación [...] Desde el interior de una situación, no puede aprehenderse ninguna inconsistencia que estuviera sustraída a la cuenta, es decir, a-estructurada. Una situación cualquiera, tomada en su inmanencia, invierte entonces el axioma inaugural de todo nuestro procedimiento. Enuncia que lo uno es y que lo múltiple puro –la inconsistencia– no es» (EE, 67). Por tanto, una situación, bajo el régimen de la cuenta-por-uno, es una estructura⁵²; y toda situación está estructurada. Asimismo, si la ley que estructura las situaciones según el ser es la cuenta-por-uno, la legislación⁵³ con arreglo a la cual se ordena un mundo de acuerdo a su existencia y a su aparecer, será lo trascendental, que será pensado como dato⁵⁴ inmanente de toda situación, siendo aquello que le da una estructura de orden, esto es, es la legislación general del aparecer, que regula la intensidad de aparición de los entes-múltiples en un mundo determinado, en su relación con otros entes de ese mundo (Cf. LM, 236-237). Entre la ontología y la lógica hay una conexión a través del objeto, que es, precisamente, «lo que cuenta por uno en el aparecer» (LM, 221), y tiñe de contingencia esta ontología: «Todo objeto –considerado en su ser, como múltiple puro– está inevitablemente marcado por el hecho de que, al aparecer en ese mundo, también hubiera podido no aparecer en él, y porque, además, es posible que aparezca en otro» (LM, 357). Se trata, por tanto, de una ontología en la que lo múltiple no se trata de acuerdo con ninguna determinación cualitativa y en la que las leyes no son de las cosas mismas, sino que son relativas a las relaciones entre esas cosas.

Esto último, presente especialmente en *Logiques des mondes*, nos recuerda a la posición de Leibniz contra Clarke/Newton, que aquí vuelve a ser una oposición a lo Uno/Absoluto, *sive* Dios, en pro de la primacía de las relaciones entre objetos, lo que no supone sino una herejía, que entronca con otra, en la que Leibniz⁵⁵ supone que Dios se halla sometido a las leyes lógicas y que es por ello por lo que elige las reglas del movimiento que rigen el mundo: «Dios no las ha dado sin razón, porque Dios no escoge nada por capricho o como al azar, o por una absoluta indiferencia»⁵⁶, «ha escogido este mundo posible, en que todo estaba reglado de esta manera»⁵⁷. Por mucho que su elección sea libre, es con arreglo a razones. Contra el voluntarismo newtoniano (el mundo es bueno porque lo ha elegido Dios), se impone el racionalismo leibniziano (es porque el mundo se rige por leyes racionales

⁵² Vemos la influencia, mencionada en la introducción, del estructuralismo en el pensamiento de Badiou. Sin embargo, a continuación veremos ya su intención de ir más allá de lo que ofrece esta corriente.

⁵³ Debe apreciarse la terminología jurídico-estatal que ya se presenta aquí, puesto que la cuenta-por-uno será la operación básica del Estado que sirva de objetivo de crítica para Badiou.

⁵⁴ *Donnée*: lo dado, base, elemento fundamental, punto de partida, tema.

⁵⁵ Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que aunque en esta interpretación de la polémica, Badiou se situaría del lado de Leibniz, nuestro autor francés no deja de realizar una fuerte crítica al mismo en tanto que representante, junto con Gödel, de una corriente constructivista basada en una gramática lógica según la cual lo constructible despliega el ser de las configuraciones del saber, es decir, hay una completa interioridad de la situación, sin distancia entre inclusión y pertenencia (EE, 317-359).

⁵⁶ Leibniz, G. W., *Ensayos de teodicea. Sobre la libertad del hombre y el origen del mal*, §2.

⁵⁷ Leibniz, G. W., *Teodicea*, § 54.

que Dios lo elige): «es necesario que haya una razón suficiente de la elección de Dios, que le *determine* por uno [un mundo] más bien que por otro»⁵⁸. De lo contrario, «[l]a voluntad sin razón sería el azar de los epicúreos. Un Dios que obrara por una voluntad semejante sería un Dios sólo de nombre»⁵⁹, pero que según Clarke, entonces, estaría actuando como una balanza sólo “motivada” por unos pesos, esto es, determinada por ellos: «Una balanza no es un agente, sino un sujeto pasivo que es influido por los pesos, de suerte que cuando los pesos son iguales no hay nada que la incline. Pero los seres inteligentes son sujetos activos que tienen fuerzas activas con capacidad para obrar y moverse ellos mismos»⁶⁰.

Así, en Badiou, la inscripción de una multiplicidad en un marco relacional será su aparecer en ese mundo o su existencia como objeto: «Esta distinción entre el ser en tanto ser y la existencia, que es también la distinción entre una cosa y un objeto, es fundamental. Hay que recordar que una multiplicidad es tal en un contexto matemático u ontológico, y existe o aparece en un mundo concreto»⁶¹. Por otro lado, lo que él denomina el “trascendental”⁶² de un mundo será lo que otorgue existencia a los entes asignándoles grados trascendentales (Cf. *LM*, 237). La existencia es entonces «el grado de identidad consigo mismo de un ente-múltiple, tal como está fijado por una indexación trascendental. Resulta de ello que, con respecto al ente-múltiple pensado en su ser, la existencia es contingente, puesto que depende –en tanto intensidad mensurable– del mundo en el cual se da la aparición del ente del que se dice que existe» (*LM*, 268). De ese modo, si algo toma en el trascendental el valor mínimo, entonces inexistente absolutamente. «De manera general, dado un mundo, llamaremos “*inexistente propio de un objeto*” a un elemento del múltiple subyacente cuyo valor de existencia es mínimo. O también, a un elemento de un apareciente que, en lo relativo a la indexación trascendental de ese apareciente, inexistente en el mundo. La tesis de la racionalidad de la contingencia de los mundos se enuncia,

⁵⁸ Leibniz, G. W., *Monadología*, § 53. Subrayado nuestro.

⁵⁹ Leibniz, G. W., y Clarke, *La polémica Leibniz-Clarke*, Barcelona, Taurus, 1980, 4ª Carta de Leibniz, 18.

⁶⁰ *Ib.*, 4ª Respuesta de Clarke, 1-2.

⁶¹ Cf. Badiou, A., “The three negations”, *op. cit.*, p. 1880. Traducción nuestra.

⁶² Este trascendental no debe pensarse al modo kantiano, sino sin sujeto. No hay un sujeto en tanto que centro unificado de la organización trascendental. A diferencia de la teoría kantiana del objeto, en Badiou no hay recepción ni construcción, dado que el trascendental es una determinación intrínseca del ser-ahí. Para Badiou, «el objeto es el aparecer de un ente-múltiple en un mundo determinado, y su concepto (indexación trascendental, átomos reales...) no implica ningún sujeto» (*LM*, 261). En cambio, como en Kant, para quien de lo que se trata es de las condiciones de posibilidad de la experiencia y no de la intuición empírica de tal o cual objeto, la meta de Badiou es «no hacer ver lo que se conoce en un mundo, sino cómo pensar el aparecer, o cómo pensar la mundanidad de un mundo cualquiera [...] Se podría decir que la experiencia posible, lugar del pensamiento de un objeto “en general”, es lo mismo que el mundo posible, lugar en que la unidad atómica es lo que vuelve legible al objeto en general» (*LM*, 262). Así, si se acuerda que la noción kantiana de “intuición” puede corresponder al espacio de aparición como tal, o a aquello por lo cual el aparecer del ser es aparecer, entonces coincidiría con el grado trascendental en Badiou. Por otro lado, según Badiou, lo que Kant no ve «es que el pensamiento, precisamente, no es otra cosa que la aptitud para pensar sintéticamente lo nouménico y lo fenoménico; o incluso –será, de hecho, la ambición hegeliana– para determinar el ser como ser-ahí» (*LM*, 271). «[E]l concepto de objeto designa, precisamente, el punto en que fenómeno y noumeno son indistinguibles, el punto de reciprocidad entre lo lógico y lo onto-lógico. Todo objeto es el ser-ahí del ser de un ente» (*LM*, 272). El aparecer autoriza síntesis reales. Todo múltiple está constreñido a aparecer en la singularidad de un mundo. ¿No se sutura con ello una distancia irrenunciablemente necesaria para no bloquear tanto el pensamiento como la posibilidad de la acción y el cambio? «Hay que cuidarse aquí de que la conexión onto-lógica no borre la diferencia entre los dos registros» (*LM*, 282).

entonces: todo objeto dispone, entre sus elementos, un inexistente» (LM, 358). El inexistente propio de todo múltiple que aparece en un mundo es la marca, en la objetividad, de la contingencia de la existencia. Vemos como, en este segundo tomo de *El ser y el acontecimiento*, se hace hincapié en la contingencia y se abre una gama de grados de existencia, desde la nulidad o inexistencia, como mínimo grado de intensidad que aparece en un mundo como nada, hasta el grado máximo de existencia.

De nuevo análogamente, para toda situación, así como para todo mundo, hay “algo” que puede sustraerse a la cuenta-por-uno –según la ontología, como ocurría en la lógica con el inexistente de la aparición respecto de la indexación trascendental–, una causa errante, impresentable, pero necesaria, no situable, que no está en ningún lugar pero está en todos: el vacío ontológico. «El vacío es el *punto de ser* impresentable de toda presentación» (EE, 94). Asimismo, se establece que “si lo uno no es, nada es [*rien (n') est*]”: «sólo es pensando el no-ser de lo uno hasta el fin que adviene el nombre del vacío como única presentación concebible de lo que, siendo impresentable, soporta, como multiplicidad pura, toda presentación plural, es decir, todo efecto-de-uno» (EE, 48). La nada⁶³, como inconsistencia ilegal del ser (Cf. EE, 69), es eso que no ha sido contado, y que es necesario para que la operación de la cuenta-por-uno opere. Es la multiplicidad pura sobre la que opera la cuenta. Aunque esa nada «no es ni local ni global, sino que está diseminada por todas partes, no está en ningún lugar y está en todo lugar» (EE, 70-71)⁶⁴, cuando se toma como efecto global de la estructura, como ese “algo” necesario para que todo sea contado, es cuando es nombrada como “nada”, mientras que cuando es pensada en su sentido más local, como falla de lo uno, se le dará el nombre de “vacío”, como el lado de la sustracción de la cuenta. La ley de toda presentación es el error del vacío⁶⁵ (Cf. EE, 72). Pero «en una situación, ningún término designa el vacío» (EE, 71). El vacío es un múltiple que es inmediatamente determinado, puesto que no tiene ningún elemento. El resto de múltiples son determinados “antes” y de forma mediata, a través de su existencia. Es por ello por lo que el vacío figura en cualquier situación. Pero el vacío no es porque no es localizable en una situación. Se requiere que no se trate ni de lo uno, que no es, ni de un múltiple compuesto, que es siempre un resultado de la cuenta (Cf. EE, 82). «El vacío, desde que es nombrado “en situación”, excede la situación según

⁶³ Esa nada ontológica será en el procedimiento genérico de la política, representada por quienes no son nadie para la cuenta-por-uno estatal.

⁶⁴ Y es por ello por lo que constituirá la reivindicación de una universalidad igualitaria, como veremos a través de la noción rancieriana de “la parte de los sin parte”, de los cualquiera que no son nada o no cuentan para nada.

⁶⁵ Cf. para hallar la raíz estructuralista de esta concepción, Deleuze, G., “À quoi reconnaît-on le structuralisme”, en *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002, pp. 238-269, donde se explica que toda estructura se asienta en un vacío, un «cuadro vacío, sin lo que nada avanzaría ni funcionaría [...] No hay estructuralismo sin ese grado cero» (p. 261). En dicho capítulo se halla, además, la raíz de nuestra interpretación leibniziana de Badiou: «Los elementos de una estructura no tienen ni designación extrínseca ni significación intrínseca [sino] un sentido que es necesaria y únicamente de “posición” [...] en un espacio propiamente estructural, es decir, topológico. Es estructural el espacio, pero un espacio inextenso, preextensivo, puro *spatium* constituido progresivamente como orden de vecindad» (p. 243).

su propia infinitud» (EE, 92). Se da con ello una dialéctica entre el vacío y el exceso⁶⁶, con lo que «su advenimiento acontecimental procede explosivamente, o “de todas partes”, en una situación» (EE, 92). «[L]o que está como resto funda lo que tiene valor de exceso» (TS, 240). El vacío es innumerable, des-mesura, des-proporción, en exceso respecto de la cuenta-por-uno. Contra este peligro del vacío, se da la exigencia de que toda cuenta-por-uno sea duplicada por una cuenta de la cuenta. Toda estructura (relación de pertenencia entre un elemento y otro múltiple) requiere de una metaestructura (relación de inclusión entre un subconjunto o parte y otro múltiple). Se trata del “teorema del punto de exceso” con arreglo al cual la inclusión excede, de manera irremediable, a la pertenencia (Cf. EE, 100-102). Hay una *distancia*⁶⁷ inmensurable entre la pertenencia, como relación en la estructura de los elementos o múltiples presentados de la situación, y la inclusión, como relación en la metaestructura de las partes o múltiples representados del estado de la situación. Es el estado de la situación el que estructura, mediante la cuenta de la cuenta de lo que la situación presenta, la multiplicidad de las partes, con lo que «propone una cláusula de cierre y de seguridad⁶⁸» (EE, 116). Puesto que el estado no puede ser el mismo múltiple que la situación de la cual es el estado, de modo que «cuenta al menos un múltiple que no pertenece a la situación» (EE, 305), el estado está *separado* de la situación. Hay un error, una desmesura del estado de una situación: «el estado es conmensurable con la situación sólo por azar» (EE, 309). «Todo ocurre como si entre la estructura, en la que se libera lo inmediato de la pertenencia, y la metaestructura, que cuenta por uno las partes y rige las inclusiones, se abriera una *brecha* que no puede ser cerrada más que por una elección sin concepto» (EE, 311 [subrayado nuestro]). Existe una «*distancia* entre la presentación simple y esta especie de re-presentación que es la cuenta-por-uno de los subconjuntos» (EE, 102 [subrayado nuestro]). «[E]s imposible abolir toda *distancia* entre una situación y su estado» (EE, 319 [subrayado nuestro]). El poder estatal es necesariamente excesivo. Suturar la *distancia* entre una situación y su estado sería caer en el denominado por Badiou pensamiento constructivista, representado por Gödel y Leibniz⁶⁹, y el nominalismo radical, incapaz de pensar la intervención y el tener lugar del acontecimiento. El pensamiento

⁶⁶ Dicha dialéctica habría sido ya explicada en *Teoría del sujeto*, donde el vacío llevaba el nombre de “falta”. A esta obra volveremos más adelante para buscar el concepto de ley.

⁶⁷ Esta es la primera aparición de la distancia. Fijémonos en toda la semántica del párrafo: distancia, separación, brecha. Nosotros llevaremos, sin embargo, esta reivindicación de la distancia más allá y haciendo más hincapié que Badiou en ese concepto.

⁶⁸ Función que Badiou identifica como básica en el estado ontológico de la situación, pero, sobre todo, en el Estado de las situaciones políticas. Por lo tanto, no es casualidad que Badiou denomine a este poder, a este exceso, a esta separación respecto a su situación, estado, en una analogía que lo identifica con el Estado con mayúscula. Ahora sólo lo dejamos apuntado, pero podremos verlo más claramente en el capítulo “Con(tra) el Estado” (Cf. infra, capítulo 2 de la sección II). Asimismo, veremos que ese exceso estatal será representado por Creonte, figura del superyó como una de las cuatro coordenadas que forman el sujeto badiouano (Cf. infra, capítulo 3 de esta sección).

⁶⁹ Cf. supra, nota 55.

constructivista «postula una inmanencia radical respecto del múltiple de partida» (EE, 331) «no introducen nada que le sea exterior» (EE, 332). Para el constructivismo, la situación no cambia: «lo que se llama “cambio” de una situación, no es sino el despliegue constructivo de sus partes» (EE, 323).

De forma análoga, para Hegel (Cf. EE, 183-192) no hay tal distancia, sino que lo múltiple puro encierra en sí mismo la estructura. Su ontología no es sustractiva, sino generativa, puesto que «todo es intrínseco [...] todo conserva una marca de identidad» (EE, 185). Para dichas teorías, el mundo es «identidad, conexión local continua y serie global convergente» (EE, 354), esto es, todo lo contrario al mundo que nos propone Badiou —o al que pretende proponernos, pues más adelante nos preguntaremos si no acabará cayendo él mismo en este constructivismo de la inmanencia, que suturará, por su parte, situación y acontecimiento—, transido de vacío, que es lo que permitirá el advenimiento de una novedad des-conectada de todo lo anterior. Para pensar esa desconexión es necesario primero presentar las distintas formas en las que se da el ser⁷⁰, «ligadas a la *distancia* entre estructura y metaestructura, entre pertenencia e inclusión» (EE, 117): 1) La normalidad es propia de los términos que están a la vez presentados (pertenecen, son elementos) y representados (están incluidos, son partes); 2) La singularidad califica a los términos que están presentados, pertenecen, pero no están representados, no están incluidos, no son partes; para el estado ese término no es uno, aunque lo sea para la situación; 3) La excrecencia se refiere a los términos representados, incluidos, que son partes, pero no están presentados, no pertenecen; son existentes del estado que in-existen en la situación. 4) El vacío no está ni presentado ni representado (Cf. EE, 117-120). Pues bien, a partir de la normalidad se pensará un tipo de múltiples que son los naturales: estables, homogéneos e inmanentes, que están conectados o intrincados universalmente, formando el concepto de naturaleza como perteneciéndose a sí misma, aunque siendo infinita (pues hay infinitos múltiples e infinitas situaciones) (Cf. EE, 152-171). Sin embargo, a la sucesión continua de estos múltiples naturales escapará la discontinuidad de cierto límite, una vez más marcado por el vacío como punto de ser inicial (Cf. EE, 175-177). Para pensar el modo de ser singular, Badiou utiliza el término “histórico”, como opuesto a lo “natural” y, por tanto, lo anti-natural o a-normal. Así, esas multiplicidades singulares, presentadas, pero no representadas, pertenecientes a la situación, pero no incluidos en ella, siendo elementos, pero no partes⁷¹, son lo opuesto a las multiplicidades normales (Cf. EE, 196). De este modo, si lo singular es aquel múltiple que se compone de algún elemento no contado, lo que denominaremos *sitio de acontecimiento* será aquél singular que no es parte, no sólo porque al menos uno de sus elementos no está

⁷⁰ Y a las que tendremos que volver para pensar el estatuto ontológico-político del Estado, en la siguiente sección.

⁷¹ Tomemos un ejemplo del propio Badiou: «una familia de personas es un múltiple presentado de la situación social [...], pero es también un múltiple representado, una parte, en el sentido en que *cada uno* de sus miembros está inscripto en el registro civil, tiene la nacionalidad francesa, etc. Sin embargo, si alguno de los miembros de la familia, físicamente ligado a ella, no está inscripto legalmente, es un clandestino y [...] se puede decir que esta familia, aunque presentada, no está representada. Es, por consiguiente, *singular*. De hecho, uno de los miembros del múltiple presentado que ella es, permanece implementado en la situación» (EE, 196).

presentado en la situación, sino porque ninguno lo está. Un sitio de acontecimiento está al *borde del vacío* o es *fundador* porque ninguno de sus elementos ha podido ser capturado por la metaestructura estatal. En tanto que múltiple, el sitio está presentado, pero dado que ninguno de sus elementos lo está, él mismo no es una parte de la situación⁷². Mientras que en una situación natural o neutra sólo hay hechos (Cf. *EE*, 201), una situación histórica será, aquella en la que haya al menos un sitio de acontecimiento.

A partir de aquí podremos, por fin, comenzar a pensar la posibilidad de advenimiento de los acontecimientos. «Toda acción transformadora radical se origina *en un punto*, que es, en el interior de una situación, un sitio de acontecimiento» (*EE*, 199). Del mismo modo, hasta aquí se trataba sólo de la parte analítica de la lógica del aparecer, de la exposición de la teoría de los mundos en tanto que formas generales del aparecer, que aún no trata de la posibilidad de discontinuidad respecto de la aparición de los entes. A continuación, veremos que «el “relevo” de esa nada, o sea, el vuelco de la intensidad nula de una existencia hacia una intensidad máxima, caracteriza al cambio real. Tal relevo es, efectivamente, entre las numerosas consecuencias de una conmoción que afecta a un objeto del mundo, la firma de lo que llamaremos un acontecimiento⁷³» (*LM*, 380).

1.2. El advenimiento del acontecimiento

En el apartado anterior hemos presentado, según la onto-logía de Badiou, la estructura del ser y la lógica del aparecer. Sin embargo, de modo contingente y azaroso, al margen del saber sobre el ser, puede *acontecer* algo que pertenece a una dimensión distinta de *lo que es*. Como ya hemos expuesto, ello es posible a través de un *sitio de un acontecimiento*, que es un múltiple «tal que ninguno de sus elementos está presentado en la situación» (*EE*, 197). Por tanto, no es parte de la situación. Ahora bien, la premisa que establecíamos al principio de que “lo uno no es” y, con ello, que la onto-logía no es una investigación de lo global, sino de lo local, implica que un múltiple es un sitio sólo *en* una situación. «La paradoja de un sitio de acontecimiento es que sólo se puede reconocer a partir de aquello que no presenta en la situación en la que él mismo está presentado» (*EE*, 216). Ello se debe a que la historicidad, para Badiou, es relativa, en el sentido en el que ningún sitio de acontecimiento es intrínseco ni absoluto, es decir, puede ser singular en una situación, pero ser normal en otra. Un sitio de acontecimiento lo es con respecto a una situación determinada y es en ese sentido que decimos que es local y no global o absoluto: «La idea de una conmoción cuyo origen sería un estado de totalidad es imaginaria» (*EE*, 199). Tal y como establece Louis Althusser al afirmar que

⁷² «Para retomar la imagen antes descripta, se trataría en este caso de una familia concreta, cuyos miembros son todos clandestinos, o no inscriptos legalmente» (*EE*, 197).

⁷³ El cambio real llevará el nombre de acontecimiento, frente a otros cambios empíricos como la modificación, el hecho y la singularidad (débil).

“hay leyes en la Historia, pero no leyes de la Historia”, de acuerdo con Badiou, «hay sitios de acontecimiento en situación, pero no situación de acontecimiento. Podemos pensar *la historicidad* de ciertos múltiples, pero no *una* Historia» (EE, 199). Un acontecimiento es siempre localizable. «La localización del acontecimiento es ese dato inmanente a una situación que entra en la composición del acontecimiento mismo, y hace que esté destinado a *esa* situación singular, y no a otra» (SP, 75). Cabe pensar que las singularidades pueden ser normalizadas: «todo sitio de acontecimiento puede acabar por sufrir una normalización estatal» (EE, 198), si bien lo opuesto no es posible: la normalidad no puede singularizarse. A pesar de todo, el sitio de acontecimiento es sólo la condición de ser del acontecimiento, pero éste no tiene por qué darse sólo porque haya un sitio de acontecimiento.

Por otro lado, el sitio de acontecimiento, dado que sus elementos no están representados según el saber de la situación, sólo puede ser calificado así retroactivamente, post-acontecimentalmente. «[P]ara que advenga una localización del vacío, y por lo tanto un cierto tipo de asunción intrasituacional del ser-en-tanto-ser, es necesario un disfuncionamiento de la cuenta⁷⁴, que se induce de un exceso-de uno. El acontecimiento será ese ultra-uno de un azar, desde el cual el vacío de una situación es retroactivamente detectable» (EE, 71). El acontecimiento es el nombre de «la posibilidad de que ocurra algo que no se deja prever, ni calcular, ni reincorporar a partir del estado de cosas vigente. Hay algo así como un punto absoluto azaroso, azaroso en el sentido de que no se deja organizar por aquello de lo que procede» (PhE, 165). Dicho de otro modo, la pertenencia del acontecimiento a la situación es indecible desde esa situación (Cf. PhE, 204). El advenimiento de este *acontecimiento* es impredecible porque no pertenece al saber enciclopédico del ser, esto es, sus elementos no están clasificados y descritos según dicho saber de la situación. «Un acontecimiento es, en esencia, aquello que decide sobre un espacio de indecibilidad enciclopédica» (PhPr, 38). Un buen ejemplo de la indecibilidad y del advenimiento contingente e impredecible de los acontecimientos sería la Revolución Francesa. La situación en la que tal acontecimiento político habría advenido sería la sociedad francesa de finales del siglo XVIII: los estratos de esa sociedad, sus conflictos económicos, políticos, ideológicos, etc., son accesibles al saber. Sin embargo, ninguna cantidad de saber nos permitirá predecir o dar cuenta del acontecimiento cuyo nombre es “Revolución Francesa”, pues no es posible explicar el surgimiento del acontecimiento en los términos de la situación. «Romper con el empirismo es pensar el acontecimiento como advenida de lo que se sustrae a toda experiencia: lo in-fundado ontológico y la discontinuidad trascendental. Romper con el dogmatismo es disjuntar el acontecimiento de todo dominio de lo Uno» (LM, 430) del saber, para el que no hay exceso ni falta, pues su trama es siempre total. Pero no se trata de una intervención desde fuera o desde más allá, sino que está ligado precisamente al vacío de toda situación, a su inconsistencia, a su exceso intrínseco. El acontecimiento es la

⁷⁴ Cf. infra, la teoría de Rancière desarrollada en el capítulo 3 de la sección II.

verdad de la situación, hace visible/legible lo que la situación “oficial” tiene que reprimir, pero esa verdad está siempre localizada, es decir, que es siempre la verdad *de* una situación específica. En nuestro ejemplo, la Revolución Francesa es el acontecimiento que hizo visibles/legibles los excesos y las inconsistencias, la “mentira” del Antiguo Régimen, y es la verdad *de* la situación del Antiguo Régimen, localizada, ligada a esa situación. En definitiva, por tanto, el acontecimiento es “indecidable” desde el punto de vista del “estado de cosas” vigente, y sólo resulta identificable desde el punto de vista de la intervención, que es el procedimiento por medio del cual se reconoce un múltiple como acontecimiento, y gracias a la fidelidad que atraviesa el campo de saber. «La indecibilidad del acontecimiento significa, entonces, que este no tiene ninguna garantía ontológica: no puede ser reducido a una situación previa ni deducido de ella, ni es tampoco generado por ella. Surge “de la nada” (la nada que era la verdad ontológica de esa situación anterior). Los signos del acontecimiento en la situación sólo se pueden discernir desde una previa opción por la verdad»⁷⁵. El acontecimiento es un múltiple que engendra un tiempo propio y abre un espacio subjetivo. Lo *indecidable* es lo que se sustrae a una supuesta clasificación exhaustiva de los enunciados, según los valores que una norma les atribuye. Conforme al teorema de Gödel, extrapolado a la filosofía de Badiou, en cada situación existe al menos un enunciado indecible, en el sentido de que ni él ni su negación son demostrables. «Los acontecimientos son singularidades irreducibles, “fuera-de-la-ley”⁷⁶ de las situaciones» (*E*, 74). Un acontecimiento debe ser pensado también como afectando a la ley del aparecer de un mundo, puesto que «tiene siempre por efecto una reorganización local del trascendental de ese mundo» (*LM*, 251); «cambia el dispositivo trascendental de un mundo» (*LM*, 345). En todo caso, se trata de pensar el «problema de un cambio verdadero, o sea la posibilidad [...] de una ruptura, de una discontinuidad en el protocolo de aparición de los entes (o de su existencia)» (*LM*, 333), ya que un cambio real es «aquel que le impone al mundo en el que sobreviene una discontinuidad efectiva» (*LM*, 397).

Se hace aquí necesario reintroducir el concepto de singular, que veremos vinculado al de universal, puesto que lo *singular*, que califica al acontecimiento –y, como expondremos en el siguiente apartado, también a las verdades– se opone al de *particular*, que es aquello que está inserto en el saber a través de conceptos descriptivos, mientras que lo singular es aquello que actúa como proceso en una situación y se sustrae a toda descripción conceptual⁷⁷. Por ello, una singularidad no pertenece al orden de lo existente, sino de lo emergente. “Singularidad” «designa un ente cuyo pensamiento no puede reducirse al de su contexto mundano. Una singularidad es aquello con lo cual un pensamiento comienza. [En cambio] si ese comienzo es una simple consecuencia de las leyes lógicas de un mundo,

⁷⁵ Žižek, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 147.

⁷⁶ Esta expresión nos va a interesar mucho y a ella volveremos cuando desemboquemos en el concepto de no-ley.

⁷⁷ «En este sentido, son particulares las características culturales de una determinada población, pero aquello que perfora todas las características culturales e invalida todas las descripciones de que disponemos produce al sujeto-pensamiento como lo universal; eso es lo singular» (*PhPr*, 32-33).

no hace sino aparecer en su lugar y no comienza, hablando con propiedad, nada» (*LM*, 397). De forma que consideramos muy pertinente, Peter Hallward define lo singular en Badiou como aquello que es autoconstituyente, en el sentido de que lo singular crea su propio medio de existencia y regla sus propias normas de acción, a la manera de un dios creador o de un soberano absoluto que se auto-legitima: «se trata de una auto-constitución que se desarrolla sin terceros y en la ausencia de todo criterio trascendente o externo a ese mismo desarrollo»⁷⁸. «Un cambio, si es una singularidad y no una simple consecuencia —una modificación—, no puede sobrevenir ni según el orden matemático que funda el pensamiento de lo múltiple, ni según la regulación trascendental que regla la coherencia del aparecer» (*LM*, 400). El mero cambio no es un cambio real, una verdadera discontinuidad: “no todo lo que se mueve es rojo”. Un objeto «no “cambia” sino en la medida en que ese “cambio” es su aparecer-en-el-mundo» (*LM*, 399). Esto es, su aparecer debe consistir en el cambio. Una mera modificación es el «simple devenir de los objetos de un mundo bajo la regla de las intensidades que le prescribe el trascendental de ese mundo» (*LM*, 409). La singularidad es un cambio real o acontecimiento en tanto que excepción. «Una excepción tanto a los axiomas de lo múltiple como a la constitución trascendental de los objetos y de las relaciones. Una excepción tanto a las leyes de la ontología como a la regulación de las consecuencias lógicas» (*LM*, 400). Un acontecimiento es una singularidad fuerte⁷⁹ que hace «aparecer en un mundo aquello que no existía en él» (*LM*, 417). Un acontecimiento tiene como consecuencia llevar a una existencia, provisoriamente máxima, a los inexistentes de la víspera (Cf. *LM*, 417). «La consecuencia fundamental de un acontecimiento [...] es la absolutización existencial del inexistente. [...] Lo que inaparecía brilla como el sol. “No somos nada, seamos todo”» (*LM*, 436). A ello se lo denomina “relevé del inexistente”⁸⁰. Un acontecimiento es aquello que se resiste al simple fluir continuo de la vida⁸¹, al conservadurismo social. Un acontecimiento hace ad-

⁷⁸ Hallward, P., “Alain Badiou et la déliaison absolue”, *op. cit.*, pp. 296-297. Traducción nuestra.

⁷⁹ Existen intermedios entre la simple modificación y los efectos propiamente acontecimentales de los que es capaz un sitio. Los tres grados del cambio son los siguientes: una modificación es el simple devenir de un mundo y, puesto que es interna a las correlaciones trascendentales establecidas, no nombra ningún sitio. Un hecho es un sitio cuya intensidad de existencia no es máxima. Una singularidad es un sitio cuya intensidad de existencia sí lo es. Modificación (sin cambio real) – Sitio (con cambio real): hecho si su identidad de existencia no es máxima / singularidad si su identidad de existencia es máxima: débil si sus consecuencias no son máximas / fuerte o acontecimiento si sus consecuencias son máximas (Cf. *LM*, 415).

⁸⁰ «La ontología subyacente a la predicación de Pablo valoriza los no-entes contra los entes, o más bien: establece que, para el sujeto de una verdad, lo que existe es tomado en general, por los discursos establecidos, como inexistente, mientras que los entes que esos discursos validan son, para el sujeto, no-entes» (*SP*, 107).

⁸¹ Y es que precisamente lo que Badiou le critica a Deleuze es que limita el pensamiento del cambio a la simplicidad de lo Uno como Vida, Potencia, Impulso o Inmanencia, que, por mucho que lo piense como potencia de diferenciación, es una univocidad creadora que, aunque indistinta y caótica, reabsorbe la discontinuidad (Cf. *LM*, 402). Deleuze: el acontecimiento verifica lo Uno cuya expresión son los devenires. El acontecimiento no es nunca lo que sucede, sino lo que acaba de suceder o lo que va a suceder. Es la eterna identidad del futuro como dimensión del pasado, no lo que está entre uno y el otro, como su separación. El acontecimiento dice el tiempo como instancia continua y eterna del ser. No opera ninguna división en el tiempo. Repudia el presente como separación. O no hay presente o todo es presente. El acontecimiento es de otra naturaleza que las acciones y pasiones del cuerpo. Pero resulta de ellas. Una vida está compuesta por un solo y mismo Acontecimiento, a pesar de toda la variedad de lo que ocurre. El acontecimiento es el destino de lo Uno.

venir “otra cosa” distinta de la situación. El acontecimiento abre la posibilidad de nuevas posibilidades en el mundo; es la creación de la posibilidad de lo que en la situación era imposible. En definitiva, la razón de que el concepto de acontecimiento tenga un lugar privilegiado en la obra de Badiou es que se trata de una excepción que irrumpe en el continuo de las multiplicidades, en el ser, es decir, porque implica un corte respecto de la situación: es, en definitiva, una “radical discontinuidad”. Así, mediante este concepto de *acontecimiento*, Badiou trata de pensar la posibilidad de ruptura respecto de “lo que hay”, la introducción de novedades en el curso de la historia, entendida de forma discontinua y a-teleológicamente. Tal y como explica Jean-Claude Lévêque, la historia es pensada por nuestro autor de forma anti-historicista, dado que «intenta dar cuenta de un modo formal de las posibilidades de ruptura en el orden de los hechos»⁸². El propio Badiou sostiene que su propósito es «dar razón de la posibilidad del cambio, de la posibilidad de pasar de cierto régimen de las leyes de aquello que es a un régimen distinto, por mediación del protocolo de una verdad y de un sujeto» (*PhE*, 169).

Pero, a pesar de que insistamos en ese concepto de ruptura, que creemos que constituye cierta huella bachelardiana en Badiou, él mismo hace más hincapié en que todo acontecimiento está situado, pero es a la vez suplementario de las reglas de esa situación a la que pertenece, lo que desembocará, finalmente —y esta es nuestra tesis— en una sutura entre el acontecimiento y esa situación a la que pertenece⁸³. Que todo acontecimiento sea *de* una situación específica implica que lo que éste permite es hacer visible o legible lo que la situación reprime u oculta, tal y como hemos explicado con el ejemplo de la Revolución Francesa, que lo que hace ver es la mentira del Antiguo Régimen. Lo que enlaza la radical novedad acontecimental con la situación de la que el acontecimiento es tal, es el vacío de la situación anterior, pues en el núcleo de toda situación se halla un vacío que es el fundamento en torno al cual se organiza el ser-múltiple de esa situación. Se trata de un principio totalmente nuevo que no es perceptible en la situación anterior. «Se podría decir que, puesto que una situación está compuesta por los saberes que por ella circulan, el acontecimiento nombra el vacío en tanto que nombra lo *no sabido* de la situación» (*E*, 101-102). El acontecimiento será lo que se sustraiga a ese lenguaje, de tal manera que no pueda sino extraerse del vacío: «está, por consiguiente, forcluido del saber» (*EE*, 365). Por tanto, el carácter ontológico del acontecimiento es nombrar el vacío de la situación que es la razón misma de que aquél tenga lugar, a lo que se llama *intervención* en la situación, que es nombrar el “hay” del acontecimiento. «Lo que hace que un acontecimiento verdadero pueda constituirse en origen de una verdad, única cosa que es para todos y que es eterna, reside en que justamente está ligado a la particularidad de una situación sólo por la vía de su vacío. El vacío, el

⁸² Lévêque, J-C., “El concepto de acontecimiento en Heidegger, Vattimo y Badiou”, en Azafea, Madrid, Vol. 13, 2011, p. 80.

⁸³ Tal y como desarrollaremos a partir del siguiente capítulo de esta sección.

múltiple-de-nada, no excluye ni obliga a nadie» (E, 106). Badiou toma aquí como ejemplo la intervención que lleva a cabo Marx al poner nombre a lo que para la situación era invisible, pero que, sin embargo, constituía la pieza clave de su estructura: el proletariado: «sólo una *intervención de interpretación* puede sostener que el acontecimiento *está* presentado en la situación, en tanto advenimiento al ser del no-ser, advenimiento a lo visible de lo invisible⁸⁴» (EE, 204). La paradoja propia de la intervención es que no sólo consiste en reconocer un múltiple como acontecimiento y decidir declararlo y nombrarlo, sino también en «desplegar las consecuencias de esta nominación *en* el espacio de la situación a la que pertenece el sitio» (EE, 227 [subrayado nuestro]), y eso no corresponderá sino al procedimiento fiel de una verdad, que será clave precisamente debido a que éste «es un suplemento azaroso, imprevisible, que se disipa apenas aparece» (E, 100). Ello es debido a que el sitio del acontecimiento tiene las siguientes propiedades: «1) Un sitio es una multiplicidad reflexiva, que se pertenece a sí misma y *transgrede*⁸⁵, así, las leyes del ser. 2) Un sitio es la revelación instantánea del vacío que habita las multiplicidades, por la *anulación* transitoria que opera de la *distancia* ente el ser y el ser-ahí. 3) Un sitio es una figura ontológica del instante: no aparece sino para desaparecer» (LM, 409). Es debido a esta última característica que «[l]as leyes del ser vuelven a cerrarse de inmediato sobre aquello que es su excepción. La autopertenencia se anula desde que es forzada, desde que ocurre. Un sitio es un término evanescente: no aparece sino para desaparecer. El problema es registrar sus consecuencias en el aparecer» (LM, 433); «el ser vuelve a cerrar sus leyes sobre lo que haya derogado ahí en el tiempo de un relámpago» (LM, 409). Hay una extrema precariedad y un desvanecimiento obligado del sitio. El esplendor del aparecer coincide, en el sitio, con su inmediata revocación, de modo que continuar sus consecuencias es difícil. «Dado que el sitio es una figura del instante, que no aparece sino para desaparecer, la duración verdadera sólo puede ser la de sus consecuencias» (LM, 409). «Si le ocurre a un mundo estar al fin situado —por el hecho de que adviene ahí un sitio— y disponerse entre la singularidad y el hecho, es a la red de las consecuencias a la que le corresponde, entonces, decidir» (LM, 414). Vemos, en definitiva, que la clave no está en el advenimiento imprevisible de un acontecimiento, sino, sobre todo, en la duración posterior de ese surgimiento desvanecido a través de sus inciertas consecuencias (Cf. LM, 416), siendo además, eventualmente, el problema fundamental, la «fundación de un orden» (LM, 417).

⁸⁴ Encontramos una teoría muy similar en el prefacio de Louis Althusser en *Para leer El Capital*: «Es visible todo objeto o problema que está situado sobre el terreno y en el horizonte, es decir, en el campo estructurado definido de la problemática teórica de una disciplina teórica dada» (Althusser, L., *De El Capital a la filosofía de Marx*, en *Para leer El capital*, op. cit., p. 30). Lo que en la terminología de Badiou equivaldría al saber enciclopédico propio de una situación dada. Así, los «nuevos objetos y problemas son necesariamente invisibles en el campo de la teoría existente, porque no son objetos de esa teoría, porque son sus objetos prohibidos [...] son invisibles porque son rechazados por derecho, relegados fuera del campo de lo visible, y por eso su presencia fugitiva en el campo, cuando ocurre (en circunstancias sintomáticas muy particulares), pasa inadvertida, se convierte literalmente en una ausencia imperceptible [un vacío], puesto que toda función del campo consiste en no verlos, en impedir su visión» (Ib., p.31).

⁸⁵ Reténgase la atención a esta palabra, por las consecuencias que tendrá posteriormente, en el capítulo 3 de esta sección.

1.3. Fidelidad y verdades

Hemos desarrollado ya cómo adviene un acontecimiento a las situaciones y a los mundos. Sin embargo, como hemos ido apuntando y como queremos recalcar aquí, la clave no va a estar en que ocurran acontecimientos, sino en la capacidad de los sujetos fieles de continuar un procedimiento de verdad a partir de las consecuencias de esos acontecimientos. Dicho de otra forma, puesto que el acontecimiento tiene por ser el desaparecer, pues apenas adviene a la situación, se disipa como un relámpago o un eclipse, debe ser pensado un sujeto que sea *fiel*⁸⁶ a eso que ha sucedido y que continúe ese procedimiento de verdad. Comencemos, por tanto, con la noción de fidelidad, para posteriormente introducir el concepto de verdad y finalmente llegar al sujeto⁸⁷.

La fidelidad es la creación de las consecuencias del acontecimiento. Su operación básica, que se denomina intervención, consiste en «comprometerse en un largo proceso crítico de la realidad de la acción y de fundar la tesis: hay algo nuevo en el ser» (*EE*, 233-234). Hay una distancia «entre una fidelidad post-acontecimiento, por un lado, y un estado fijo del saber —o [...] la enciclopedia⁸⁸ de una situación—, por otro. La clave del problema es el modo en que un procedimiento de fidelidad *atraviesa* el saber existente» (*EE*, 363), construyendo «una verdad [que] es siempre lo que agujerea⁸⁹ un saber» (*EE*, 363). «Se llama “verdad” (*una* verdad) al proceso real de una fidelidad a un acontecimiento. Aquello que esta fidelidad *produce* en la situación [...] [E]s el trazo material, en la situación, de la suplementación acontecimental» (*E*, 72). Una verdad, que no puede tener origen sino en un acontecimiento, es el múltiple interno a la situación construido poco a poco por la fidelidad. Su potencia es la ruptura; es un forzamiento de saberes, los agrieta, es heterogénea a ellos. La fidelidad es irrenunciable para que se dé un proceso de verdad. Es el conjunto de procedimientos que permiten distinguir, de entre los múltiples de una situación, aquéllos que dependen de un acontecimiento. «Ser fiel es reagrupar y distinguir el devenir legal de un azar» (*EE*, 259). Hay algo de legal en la fidelidad, pero lo que ella discierne y vincula, de entre los múltiples pertenecientes a una situación, es cuáles son, precisamente, aquellos que, se hallan conectados o no al acontecimiento. Así, «una verdad reagrupa

⁸⁶ Si bien la utilización de esta palabra por parte de Badiou ha sido muy criticada en gran parte porque parece remitir o bien del amor romántico o bien, incluso, de la religión, sin embargo, para este autor, sería su concepción del amor (del mismo modo que la política, la ciencia y el arte) la que se supedita al concepto de fidelidad (*EE*, 259). En cuanto a la fidelidad religiosa, nos ocuparemos de ella en la tercera sección.

⁸⁷ Estas tres piezas serán nucleares a la hora de pensar la figura de Pablo de Tarso como militante del acontecimiento.

⁸⁸ Generada por las dos operaciones básicas del saber: el discernimiento, que se ocupa de juzgar las propiedades de los múltiples en su presentación, y la clasificación, que vincula unos múltiples con otros en su representación (Cf. *EE*, 364).

⁸⁹ Agujerear, atravesar, trazar una diagonal: esas serán las formas de expresar la ruptura de una situación a partir de un acontecimiento. Cf. Anexo II, figura 1.

todos los términos de la situación que están conectados positivamente con el nombre del acontecimiento» (EE, 372). A esa labor se la denomina indagación, que «es lo que hace que el procedimiento de fidelidad se parezca a un saber» (EE, 367).

Vemos que hay, por tanto, cierta legalidad, cierto parecido al saber de la situación, lo que apunta a lo que habíamos señalado anteriormente comparando la distancia entre pertenencia e inclusión como paralela a la distancia entre ser y acontecimiento. La fidelidad es siempre particular, dado que depende de un acontecimiento o, lo que es lo mismo, del examen de las situaciones. La fidelidad dispone de un criterio de conexión (múltiple positivo) o no conexión (múltiple negativo) de cualquier múltiple presentado con el acontecimiento. Aquello que se halle conectado negativamente simplemente se lo considerará como repitiendo la situación previa al acontecimiento. ¿Qué diferencia hay, entonces, entre uno y otro? La fidelidad, como nos pasó con el acontecimiento respecto al estado (de la situación), se nos está acercando y asimilando mucho al saber. De hecho, el saber «siempre tiene fundamentos para decir que tal agrupamiento finito, aun cuando de hecho resulte de una indagación, no es sino el referente de un determinante enciclopédico bien conocido (o de derecho conocible)» (EE, 368). Y es que «lo que el procedimiento fiel reúne de ese modo no es otra cosa que la verdad *de la situación completa*» (EE, 376). El procedimiento genérico está incluido, pero no pertenece a la situación: es una excrecencia. Esta es «la paradoja de un múltiple [...] que es azaroso y se sustrae a todo saber, que trama una diagonal de la situación y que, sin embargo, está siempre ya catalogado en la enciclopedia [...] la fidelidad cuenta por uno, con un perentorio “¡ya contado!”» (EE, 369). Sin embargo, toda esa paradoja cae cuando de lo que se trata es de lo infinito, puesto que es sólo de lo finito de lo que se puede apropiarse la situación y su saber: «Una verdad (si existe) es una parte infinita de la situación» (EE, 369). «Lo que nosotros buscamos es una diferenciación ontológica entre verdadero y verídico, por consiguiente, entre verdad y saber» (EE, 369). La infinitud de la verdad es lo que la hará incalculable por parte del saber, esto es, imposible de subsumir bajo sus categorías predictibles de la situación. Será una novedad en tanto en cuanto no coincida con ninguna determinación enciclopédica. Y precisamente puesto que es infinita, el conjunto de sus términos positivos estará *siempre* por-venir (Cf. EE, 373). Consideramos que es justamente esto lo que permite mantener la distancia: el siempre por-venir de una verdad. «[T]oda verdad es un venir-a-ser de lo que aún no es» (EE, 53). Es por ello por lo que creemos que la clave está en el procedimiento de verdad y no en el tan sonado acontecimiento. Es el paciente trabajo posterior el que interesa a Badiou⁹⁰. Hagamos pie, con un ejemplo, en esta serie de abstracciones, donde Mayo del 68, ya lo sabemos, será el acontecimiento que marque una ruptura en la biografía de Badiou; donde la clave no estará en ese acontecimiento mismo, sino en el procedimiento de verdad que se abre a través de la fidelidad al mismo:

⁹⁰ Por ello sus indagaciones no se frenarían en el primer tomo de *El ser y el acontecimiento*, sino que continuarían hasta desembocar, y con ello concluir toda su obra, en *La inmanencia de las verdades*.

Es en el tiempo que va desde el otoño de 1968 hasta el otoño de 1979 –desde la creación de núcleos maoístas de fábricas hasta la huelga de las residencias de Sonacotra– donde trabajan las *consecuencias* realmente creadoras del segundo aspecto de Mayo del 68. Como sucede prácticamente en todos los devenires de un sujeto de verdad, ese conjunto de consecuencias, al que se puede denominar “política maoísta”, es *mucho más importante, en interés de pensamiento y en universalidad*, que el acontecimiento “Mayo del 68” que libera su posibilidad subjetiva (*LM*, 616-617 [subrayado nuestro]).

Lo dice claramente: el procedimiento político posterior, fiel, claro está, al acontecimiento de Mayo del 68 es, sin embargo, más importante que éste. El procedimiento es el siguiente: ha habido un acontecimiento; la verdad consiste en declararlo y a continuación en ser fiel a esa declaración. «[S]e trata de una investigación continua de la situación, bajo el imperativo del acontecimiento mismo; es una ruptura continuada e inmanente» (*E*, 100), es una perseverancia que requiere de esfuerzo porque nunca es necesaria, sino todo lo contrario, aleatoria e indecible. Esta fidelidad es de suma importancia porque muestra que la verdad constituye un proceso, no es una iluminación, sino un encuentro. Una verdad, dado que es del orden del acontecimiento, es singular; no puede haber una ley de la verdad. Sin embargo, a pesar de su singularidad, el proceso de verdad, iniciado por el acontecimiento, se despliega hasta el infinito. «Un procedimiento fiel tiene por horizonte infinito el ser-en-verdad» (*EE*, 377). Que la verdad no es sino horizonte se menciona varias veces en la obra de Badiou: «La apertura de un procedimiento genérico funda, *como horizonte*, la reunión de una verdad» (*EE*, 433 [subrayado nuestro]). Y es que es irrenunciable la «condición inacabable⁹¹ de una verdad» (*EE*, 439). El proceso de una verdad se origina mediante la fidelidad al acontecimiento, esto es, «[e]n la decisión de referirse de ahora en adelante a la situación *desde el punto de vista del suplemento acontecimental*» (*E*, 71). Ser fiel a un acontecimiento significa, por lo tanto, pensar la situación a partir o según el acontecimiento que ha tenido lugar en las grietas de aquélla, requiriéndose, con ello, la creación de una nueva manera de actuar, de pensar, de ser, de “habitar” dicha situación singular. De la fidelidad a un acontecimiento se desprende el *enunciado de un acontecimiento*, que «[r]esulta de la manifestación y desaparición del acontecimiento y plantea que lo indecible ha sido decidido y aquello sin valor ha recibido un valor» (*PhPr*, 39). Manejar consecuentemente el enunciado de un acontecimiento comporta sacar sus consecuencias en la situación. El enunciado del acontecimiento declara: “esto ha tenido lugar, lo cual no puedo ni calcular ni mostrar”, puesto que escapa a las normas

⁹¹ Esta idea es algo que late en la contemporaneidad, por lo general francesa, de Badiou: la comunidad inconfesable de Blanchot, la comunidad inoperante, inorable o desobrada de Nancy, la comunidad sin comunidad o sin horizonte de espera de Derrida, la comunidad siempre por venir de Agamben, etc. (Cf., respectivamente, Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena, 2002; Nancy, J.-L., *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena, 2001; Derrida, J., *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995; Agamben, G., *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 1996).

de evaluación de la situación. Se trata de organizar el discurso de aquello que se sustrae a toda presentación. La fidelidad es el «discernimiento de los efectos del múltiple supernumerario del que se decidió, a través de la intervención, su pertenencia a la situación» (EE, 254). Por tanto, decide lo indecible. «Si semejante enunciado fuera decidible, es claro que el acontecimiento estaría de antemano plegado a las normas de la repetición, y no sería acontecimental» (C, 181). De esta manera, el acontecimiento deja como huella un enunciado simple que se desprende de aquél y «une a ese acto un sujeto-pensamiento que inventa las consecuencias de ello, y crea de manera fiel una pluralidad genérica infinita» (PhPr, 45-46). Lo genérico es la esencia de toda verdad. *Genérico* nombra aquí la potencia de agrietamiento del saber que posee la verdad, que no se puede discernir en una situación, pues no es reducible al saber disponible (Cf. EE, 363). Genérico⁹² es aquel múltiple incluido en una situación que no puede ser clasificado en la misma y no está adecuadamente reconocido en ella como subespecie. «Un múltiple genérico (y ese es siempre *el ser* de una verdad), queda sustraído al saber, descalificado, impresentable. Y sin embargo [...] se deja pensar» (EE, 25). Siempre que hemos usado el vocablo “indiscernible” podemos sustituirlo por el de genérico, si bien en el primer caso pensamos en aquello que se sustrae al saber y, en el segundo, nos referimos más directamente a la verdad como «fundamento de todo saber por venir» (EE, 363).

¿Habrá, pues, finalmente, el advenimiento de un nuevo saber, de una nueva ley? Pareciera que no en la medida en que en muchas ocasiones “ley” se opone a “azar”, siendo así que, dado que todo procedimiento de verdad es azaroso en su trayectoria, se opondrá a cualquier cálculo y encauzamiento legal que pretenda aprehenderlo: «sólo hay encuentros ilegales, ya que nada ordena, ni en el nombre del acontecimiento ni en el operador de conexión, que tal término sea indagado en tal momento y en tal lugar» (EE, 435). «[T]odo lo que hace excepción a las leyes del mundo resulta de una modificación local de esas leyes mismas» (SM, 81). Lo que ocurre es siempre local; la idea de una excepción global carece de sentido. Ahora bien, este sentido de la(s) verdad(es) no es óbice para afirmar que todo es verdad o, lo que en definitiva es lo mismo, sostener que nada lo es, que todo es relato, materia, discurso, y el mundo cambia⁹³ según cómo se compongan sus elementos en los distintos ámbitos o esferas. Creada en un mundo, vale *actualmente* para otros mundos y *virtualmente* para todos» (EE, 26). Esto explica la doble caracterización de las verdades, como producto del material de un mundo, pero, al mismo tiempo, con una potencia de eternidad espacio-temporal. Las verdades unifican los mundos, ya que, aunque una verdad se cree a partir de materiales de un mundo particular, «arrastra

⁹² “Genérico” era, por cierto, el «viejo adjetivo con el que el joven Marx intentaba caracterizar la humanidad, enteramente sustractiva, de la que era portador el proletariado» (EE, 427).

⁹³ «En la serenidad del concepto, digamos que no todo lo que cambia es acontecimiento, y que la sorpresa, la velocidad, el desorden, pueden ser tan sólo simulacros del acontecimiento, no su promesa de verdad» (DO, 15). En esta dirección, y haciendo referencia a Badiou, Žižek afirma que un acontecimiento no es un simple cambio. Por ejemplo, en el capitalismo, las cosas tienen que cambiar todo el tiempo para que, en el fondo, permanezca todo igual. (Cf. Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Sexto piso, 2014. p.155).

conigo la posibilidad de que ciertos mundos, por otra parte, diferentes, sean sin embargo “los mismos” desde el punto de la verdad en cuestión» (EE, 28). «Las verdades existen como excepciones a lo que hay» (LM, 21). Las verdades son, en suma, un conjunto de huellas materiales del acontecimiento, una ruptura subjetiva, el trabajo de las consecuencias acontecimentales, un exceso sobre todo lenguaje particular, una eternidad latente, una infinitud y una genericidad (Cf. LM, 51).

Por último, cabe señalar que los cuatro⁹⁴ procedimientos de verdad que Badiou identifica son el amor, el arte, la ciencia y la política. «Las verdades, en la teoría de Badiou, son eternas, pero, sin embargo, se crean a partir de un material definido y contingente»⁹⁵. Por eso mismo la verdad, en la filosofía de Badiou, se conjuga en plural, porque no hay verdades sino como consecuencia de acontecimientos que, a su vez, surgen en situaciones locales. Por ello no hay *la* verdad, sino verdades, procedimientos de verdad, en política, en ciencia, en el amor o en el arte, que agrietan la situación en la que uno de estos cuatro genéricos se encontraba. Del mismo modo, los acontecimientos, y los sujetos que son su soporte, pueden ser políticos (v. g. la Revolución Francesa de 1792), amorosos (v. g. el encuentro relatado en *Los amantes crucificados*⁹⁶), científicos (v. g. la creación galileana de la física), o artísticos (la invención por Schönberg del dodecafonismo). Así, la «fidelidad acontecimental es ruptura real (pensada y practicada) en el orden propio en el que el acontecimiento ha tenido lugar (político, amoroso, artístico, científico)» (E, 72). Igualmente, «[u]n sujeto *comprueba localmente*. Se soporta sólo en un procedimiento genérico y no hay entonces, *stricto sensu*, otro sujeto que el artístico, el amoroso, el científico o el político» (EE, 26).

1.4. Sujetos y cuerpos

1.4.1. Los sujetos

El acontecimiento abre una posibilidad. O, mejor dicho, «es la repentina creación, no de una nueva realidad sino de un abanico de nuevas posibilidades. Ninguna de ellas repite algo conocido» (C6, 144). Pero no basta con la apertura de lo que era invisible, sino que dicha posibilidad tiene que ser incorporada a un *sujeto*, de modo que éste la prolongue fiel y duraderamente en un procedimiento de verdad, valiéndose del soporte material de un *cuerpo*. Hemos desembocado, por tanto, en primer lugar, en la categoría central que recorre toda la obra de Badiou: el sujeto: «el motivo del sujeto unifica a lo largo de su travesía [desde *Teoría del sujeto*] mi empresa de pensamiento, contra los que

⁹⁴ Aunque Badiou deja tímidamente la lista abierta: «Hay, quizás, diremos [al modo como lo afirmaba Spinoza en referencia a la infinidad de atributos de los que los humanos sólo conocemos el pensamiento y la extensión], una infinidad de tipos de verdades, pero nosotros, los hombres, sólo conocemos cuatro» (LM, 90).

⁹⁵ Lévêque, J-C., *op. cit.*, p. 90.

⁹⁶ Film de 1954, dirigido por Kenji Mizoguchi, que relata la historia de amor de los protagonistas, que tratan de sobrevivir a los obstáculos de su *situación*, a pesar de los cuales su felicidad logrará sobreponerse.

definen la (pos)modernidad por la deconstrucción de este concepto» (*LM*, 576). Esta categoría nos llevará, como veremos, a cierta noción de la dialéctica, y su adjetivo, “materialista”, vendrá de la mano del concepto de cuerpo.

Si bien algunos intérpretes sitúan un impasse entre *Teoría del Sujeto* y *El ser y el acontecimiento*, argumentando que su lenguaje (que pasa a ser estrictamente de teoría de conjuntos) cambia radicalmente, sin embargo, uno de sus mejores y más reconocidos lectores (y también traductor de sus obras a la lengua inglesa), Bruno Bosteels, considera que no existe tal “giro matemático” en su obra, dado que el problema que le ocupa es, desde su particular camino a Damasco (el acontecimiento de Mayo del 68), el mismo, además de que ya en *Teoría del sujeto*⁹⁷ se valía de conceptos y fórmulas matemáticas. Y ese hilo conductor no es otro que el sujeto⁹⁸. La clave para nosotros va a ser que el sujeto de Badiou será el tercer término en la dialéctica entre ser y acontecimiento y, por tanto, constituye un concepto contrario a la tradición metafísica —ya que, para Badiou, el concepto opuesto al de metafísica es el de dialéctica (Cf. *TC*)—. Por otro lado, debe tenerse en cuenta en todo momento que, al hablar del sujeto, no se está tratando ni de la *res cogitans*, porque no es una sustancia (pues no cae bajo la ley de la cuenta⁹⁹ y se sustrae al lenguaje enciclopédico [Cf. *EE*, 431]), ni de un sujeto trascendental, ya que tiene como condición el acontecimiento y no produce ningún sentido de la experiencia. La verdad no es el producto de una constitución trascendental que presupone un sujeto constituyente, sino al contrario: dado que existe la posibilidad de las verdades puede haber, en determinado lugar, un sujeto¹⁰⁰. «[E]l sujeto es [...] no constituyente [...] sino constituido. Constituido por una verdad» (*LM*, 200). Por último, el sujeto no es, como para el fenomenólogo, articulado como conciencia ni designado dentro del registro de la experiencia, pues dado que el sujeto badiouano es un concepto formal, no puede estar dado por la pasividad de una experiencia inmediata. «El sujeto no es dado, sino que debe ser encontrado» (*TS*, 301). Así, desde la teoría de Badiou, no hay sujeto sino de una verdad: «hay verdades, y es preciso que haya una forma activa e identificable de su producción (pero también de lo que obstaculiza o anula esa producción). Esa forma tiene por nombre: *sujeto*» (*LM*, 68).

⁹⁷ En todo caso, las diferencias de *El ser y el acontecimiento* respecto de *Teoría del sujeto* serían, en primer lugar, que ya no se hace tanto énfasis en la noción de destrucción, que tampoco se incurriría en una sutura política ni en el ensalzamiento de la figura del partido, y, por último, que se le daría una base ontológica al concepto de sujeto (aunque en detrimento de la pérdida del lado topológico).

⁹⁸ En *Lógicas de los mundos*, Badiou acepta plenamente estas dos tesis (que no hay tal impasse y que ello se debe a que el hilo conductor de su obra es el sujeto) de Bosteels y le reconoce su originalidad (Cf. *LM*, 576).

⁹⁹ Siendo así que aquello que caracteriza principalmente al sujeto es la decisión, «la función de elección es esencialmente ilegal [...] Existe *fuera de situación* [...] fuera de la ley de la cuenta» (*EE*, 255-256).

¹⁰⁰ De forma paralela, la filosofía depende de sus condiciones (amor, política, ciencia y arte) para enunciar aquello que no es usual. La filosofía está «sometida a la condición que le imponen acontecimientos de pensamiento que le son exteriores. Estos acontecimientos no son ni su materia, pues la filosofía no es una forma, ni sus objetos, pues la filosofía no es reflexiva. Son, propiamente, sus condiciones, es decir, aquello que autoriza que haya filosofía o transformación en el seno de la filosofía» (*CTOT*, 106). La filosofía no puede ser un procedimiento genérico como los otros, ya que depende de la existencia de estos, mientras que ellos no dependen, a su vez, de la filosofía para existir. La filosofía es «aquello que crea un lugar de composibilidad, un lugar de coexistencia para las cuatro condiciones» (*PhE*, 149).

Badiou se refiere a los tres tipos de sujeto que describe en *Lógicas de los mundos*: el sujeto fiel a una verdad, el sujeto reactivo, que niega esa verdad y el sujeto oscuro, que la oculta (LM, 65):

1) El sujeto fiel a la huella del acontecimiento produce las consecuencias de una verdad, (LM, 499), activa afirmativamente el presente de una verdad y es el que inicia el campo subjetivo general por el que pueden darse los otros tipos de sujeto. En definitiva, siguiendo la tesis principal de su ética de las verdades (Cf. E), lo primero, lógica e incluso cronológicamente, es el Bien, y toda resistencia al mismo aparece como Mal. El Bien no es una lucha contra el Mal o una subversión del mismo. No es porque hay un Mal en el mundo que puede darse el Bien, sino todo lo contrario: «no es porque hay reacción que hay revolución, es porque hay revolución que hay reacción» (LM, 81). Ejemplos de sujeto fiel son Espartaco, bolchevismo, jacobinos, Revolución cultural China.

2) El sujeto reactivo niega la potencia creadora de la huella de un acontecimiento. Rechaza incorporarse al nuevo presente (Cf. LM, 72), al que denomina “violencia” o “terrorismo” (LM, 79), pretendiendo afirmar un presente “moderado” o “un poco menos peor” (LM, 74), por lo que depende, atendiendo incluso a su gramática, del sujeto fiel, al que resiste. Ejemplos de sujetos reactivos son: los termodorianos, los revisionistas modernos, los “nuevos filósofos”, con André Glucksmann a la cabeza, que en lugar del par revolución/imperialismo, proponían el par democracia/totalitarismo (LM, 72-73). Este sujeto sería parecido, aunque no exactamente igual, al *traidor* de *La ética* (Cf. E, 112-115).

3) El sujeto oscuro oculta una verdad, pretende una abolición del nuevo presente. Es, en parte, un retorno al pasado, la conservación del orden anterior. Pero ese pasado debe producirse con las condiciones nuevas abiertas precisamente por un acontecimiento. Maquina la destrucción de la construcción de un presente. Los sujetos oscuros «recurren sistemáticamente a la invocación de un Cuerpo trascendente, pleno y puro, un cuerpo ahistórico o antiacontecimental (Ciudad, Dios, Raza), [...] el Cuerpo esencial tiene el poder de reducir al silencio lo que afirma el acontecimiento, y por lo tanto de prohibirle al cuerpo real que exista» (LM, 78). Ese Cuerpo trascendente es un fetiche intemporal, un supercuerpo incorruptible e indivisible. «El monstruoso Cuerpo pleno que es su ficción es el relleno intemporal del presente abolido» (LM, 80). Pretende abolir hasta el recuerdo del presente creado por un sujeto fiel a un acontecimiento. Por ejemplo, los fascistas de los años 30. Este sujeto sería solapable al *simulacro* desarrollado en *La ética* (Cf. E, 105-112).

Podemos concluir, por lo tanto, que «[l]o que suspende las consecuencias de una verdad no puede ser solamente el cambio de las reglas del aparecer. Hace falta allí un acto, de negación o de ocultación» (LM, 85). Es decir, quizás haya que abandonar el lenguaje del fracaso, sobre todo en lo que concierne a los procedimientos políticos de verdad, puesto que una verdad, por sí misma, no falla, no fracasa, sino que es negada u ocultada por un acto que se ejerce en su contra. En suma, de acuerdo

con un presente acontecimental, un sujeto está destinado, fielmente, a producir dicho presente, reactivamente, a negarlo, y oscuramente, a ocultarlo. Dichas destinaciones proceden en el siguiente orden necesario: producción – negación – ocultación. No puede darse la siguiente si no ha tenido lugar la anterior.

Una cuarta figura, posterior a la ocultación, sería la de la resurrección: «destinación que reactiva un sujeto en otra lógica de su aparecer-en-verdad. Una resurrección supone, desde luego, un nuevo mundo que prodigue el contexto de un nuevo acontecimiento, de una nueva huella, de un nuevo cuerpo, en resumen, de un procedimiento de verdad según el cual se reordene el fragmento ocultado después de haber sido extraído de su ocultación» (*LM*, 84). Una resurrección «reincorpora lo que el antiguo sujeto oscuro ocultó» (*LM*, 89), aunque bajo una nueva máxima igualitaria. Se trata de la transversalidad que une distintos acontecimientos mediante una fidelidad transmunda¹⁰¹.

Sin embargo, por otro lado, que las verdades sean, en este sentido, de esencia subjetiva no significa, en absoluto, que estén supeditadas a los caprichos del sujeto; todo lo contrario: es el sujeto el que es soporte de la verdad que surge a partir de un acontecimiento impredecible. «El sujeto no preexiste para nada al proceso [sino que éste] induce un sujeto» (*E*, 73). Esta teoría del sujeto subordina, así, su existencia a la dimensión aleatoria del acontecimiento. Un sujeto es el proceso de vinculación entre el acontecimiento y el procedimiento de fidelidad; la ligazón entre la intervención y el operador de conexión; es el sostén de una fidelidad, luego, por tanto, el sostén de un proceso de verdad. Un sujeto es el fragmento local de un proceso de verdad, no su origen, es una emergencia contingente finita que “sirve” a la verdad que lo trasciende. La verdad surge entre lo local, como sujeto, y lo global, como proceso infinito (Cf. *PhPr*, 31). «[E]l sujeto es puramente local, es finito [...] Sólo una verdad es infinita, pero el sujeto no le es coextensivo» (*EE*, 435). De este modo, siendo el sujeto «una configuración local del procedimiento» (*EE*, 436), y siendo la verdad global, ésta es igualmente indiscernible para aquél. El sujeto no conoce la verdad ni se ajusta a ella porque ésta lo trasciende, por mucho que sea el sujeto quien active el devenir de una verdad (Cf. *LM*, 88). En todo caso, no debe olvidarse que el sujeto mismo es efecto de un acontecimiento (Cf. *EE*, 475). Pues bien, lo que permite la inscripción de una verdad en una situación es la denominada como *lengua-sujeto*, gracias a la cual la verdad *atraviesa* el lenguaje de la situación, examinando los elementos desde el punto de vista del acontecimiento y, con ello, cambiando los nombres. «[L]a potencia de una verdad con respecto de las opiniones es forzar a las denominaciones pragmáticas (la lengua de la situación objetiva) a doblarse y deformarse al contacto con la lengua-sujeto» (*E*, 118). Por tanto, vemos como el vínculo entre la verdad y la situación no es otro que el sujeto y, en concreto, su lengua, que atraviesa el lenguaje de la situación con su lengua ajena al saber. Ese puente o mediación entre lo que abre el

¹⁰¹ Cf. Anexo II, figura 2.

acontecimiento y lo que lo hacía imposible, va a ser posible, en definitiva, por lo que Badiou denomina la “dialéctica del sujeto”. Analicemos un poco más el papel del sujeto en la apertura de esta posibilidad: «un sujeto de verdad [...] sostiene que un concepto sólo es válido si soporta una verdad *de* la situación. Es, en este sentido, un sujeto homogéneo a la dialéctica materialista» (LM, 33 [subrayado nuestro]). La dialéctica del sujeto muestra, por lo tanto, que el acontecimiento tiene un anclaje en la situación. En cambio, si se piensa la fidelidad del sujeto de forma espontaneísta, se estaría desconectando totalmente el acontecimiento respecto de la situación, mientras que, si se pensara de modo dogmático, todo se consideraría estrechamente conectado con la situación. Pero la fidelidad debe ser genérica, esto es, una diagonal¹⁰² que cruza la situación (Cf. EE, 264-265). De esta manera, el sujeto fiel se encarga de realizar una «combinación de las indagaciones finitas actuales y del futuro anterior de una indagación genérica» (EE, 440), esto es, entre los elementos de la lengua de la situación efectiva y aquello de lo que serán referente en la nueva situación. «Un sujeto nombra, en el vacío, el universo por-venir que se obtiene porque una verdad indiscernible suplementa la situación» (EE, 440). «Si suponemos que la verdad indiscernible contiene, o presenta, tal o cual término sometido azarosamente a la indagación, entonces tal enunciado de la lengua-sujeto habrá tenido tal sentido y habrá sido (o no) verídico [...] la vericidad en cuestión es relativa a esa *otra* situación por-venir, en la que una verdad de la primera (una parte indiscernible) habrá sido presentada» (EE, 441). Ello se cumple por la ley fundamental del sujeto o ley del futuro anterior:

si un enunciado de la lengua-sujeto es tal que habrá sido verídico para una situación en la que advino una verdad, es porque existe *un* término de la situación que pertenece a esa verdad (pertenece a la parte genérica que *es* esa verdad) y, a la vez, mantiene una relación particular con los nombres puestos en juego en el enunciado. [...] [S]e puede *saber* si un enunciado de la lengua-sujeto tiene o no la posibilidad de ser verídico en la situación que agrega a la primera una verdad de ésta. Basta para ello verificar la existencia de *un* término ligado al enunciado en cuestión por una relación que sea, ella misma, discernible en la situación. Si tal término existe, entonces su pertenencia a la verdad (a la parte indiscernible que es el ser-múltiple de una verdad) impondrá en la *nueva* situación la veridicidad del enunciado inicial (EE, 442).

El problema es «cómo se puede construir, a partir de una situación dada, otra situación, por “añadidura” de un múltiple indiscernible de la primera» (EE, 396), es decir, un indiscernible interno

¹⁰² Cf. Anexo II, figura 1. Como se aprecia en esa figura, metáfora constantemente utilizada por Badiou para referirse al cruce del acontecimiento *en* una situación, la diagonal atraviesa interiormente la situación, representada por el cubo de la imagen. Una diagonal es un segmento de recta (por tanto, una recta no pensada en su infinitud espacial, sino finita dentro de la figura) que cruza una figura de un punto a otro (no siendo estos puntos consecutivos) de la misma, en su interior. Es decir, está limitada por la figura misma que cruza. No es exterior ni ajena a la misma, sino que la rompe desde el interior. Ello va a ser clave para dilucidar qué signifique el sintagma “ruptura dialéctica”, como desarrollaremos en el segundo capítulo de esta primera sección.

a esa situación (Cf. *EE*, 414), pero que no sea discernible en ella. Para ello, debe modificarse inicialmente, no la situación fundamental de la que partimos, sino su lengua, a través de hipótesis y conceptos vacíos. Ello creará la extensión genérica de la situación fundamental, que, sin embargo, «aparece como el fantasma aleatorio cuyos nombres son la única certeza» (*EE*, 420). Lo que para el habitante de la situación no sea más que creencia o fe, para el ontólogo será real: «fe en la trascendencia para uno [...] posición de ser para el otro» (*EE*, 415). La solución posterior no podrá ser otra que afirmar que «el nombre crea la cosa» (*EE*, 418). Para ello, el nombre que se le otorgará al indiscernible no deberá ser un discernimiento del mismo. Será el nombre de la indiscernibilidad misma. Como consecuencia de todo ello, en la nueva situación, la situación fundamental es una parte de ella y el indiscernible uno de sus elementos (Cf. *EE*, 423). «Hay algo nuevo en la situación: [...] un indiscernible de la primera situación» (*EE*, 424). Y, con todo, la nueva situación comparte mucho con la situación fundamental: «Pese a que es muy distinta de ella, por el hecho de que un indiscernible inexistente de esa situación ahí existe, también *está muy próxima* [...] la parte *natural* de una extensión genérica sigue siendo la de la situación fundamental» (*EE*, 424 [subrayado nuestro]). ¿Qué resta como distanciado de la antigua situación? «[L]os múltiples genéricos son lo que hay de menos natural, lo que se encuentra más alejado de la *estabilidad* del ser» (*EE*, 424). «Adjuntarle un indiscernible la modifica “poco”, porque justamente un indiscernible no agrega informaciones explícitas a la situación en la que él es indiscernible» (*EE*, 425-426). Pero buscamos «un múltiple efectivamente presentado en una situación, pero radicalmente sustraído a la lengua de la situación» (*EE*, 426) nueva. En todo ello no hay sino un «reconocimiento ciego, a través de la ontología, de un ser posible de la verdad» (*EE*, 428). De este modo, un sujeto genera nombres cuyo significado está en forma de futuro anterior, puesto que «“habrán sido” afectados por un referente, o una significación, cuando haya advenido la situación en la que lo indiscernible, que sólo es representado (o incluido), sea finalmente presentado como una verdad de la primera situación» (*EE*, 438). Los nombres para designar el procedimiento son extraídos de los términos de la propia situación, pero carecen de referente en ella, por lo que el testigo externo, que no soporta (en ningún sentido) la verdad, cree que carecen de sentido o que son vacíos, tal y como, por ejemplo, toda revolución es tildada de utópica (Cf. *EE*, 439). Y ello porque en el encuentro con un acontecimiento, faltan las palabras por el hecho mismo de que su verdad siempre se da en el futuro anterior de un “habrá sido”, dependiendo, así, del por-venir de una verdad: «los términos indagados positivamente designan, o describen, una aproximación de una nueva situación, en la que habrá sido presentada la verdad de la situación efectiva» (*EE*, 439). «La lengua es aquí el orden fijo en el que una finitud se ejerce suponiendo, bajo la condición del infinito que ella efectúa, un referencial por-venir» (*EE*, 439). «El carácter esencial de los nombres –los nombres de la lengua-sujeto– se liga a la capacidad subjetiva de anticipar, por forzamiento, lo que habrá sido verídico desde el punto de vista de una verdad supuesta» (*EE*, 475). Es por ello por lo que no

puede hacerse otra cosa que recurrir al lenguaje de la situación con la que ese acontecimiento, sin embargo, va a romper y con respecto al cual va a introducir una novedad como referente del que su lenguaje carecerá¹⁰³. Las situaciones quedan ligadas, pues, a través de los elementos del lenguaje. Pareciera, así, que la situación anterior y la que va a abrir el acontecimiento estuvieran vinculadas por la lengua del sujeto fiel, por un término común a la situación anterior y a la situación por-venir. O incluso que la situación anterior y la situación nueva no están ligadas sino por la lengua del saber, por uno de los términos de la enciclopedia. La ontología queda de esa forma supeditada al lenguaje¹⁰⁴. Se trata de una teoría vaga y difícilmente sostenible hasta el final, ya que “anticipar la veridicidad” de un enunciado de la lengua-sujeto, siendo la veridicidad su determinación en el saber de la situación, no es sino oponerse a la indiscernibilidad de la verdad. Un sujeto es definido como «lo que decide un indecible, desde el punto de vista de un indiscernible. O bien, lo que fuerza una veridicidad, según la suspensión de una verdad» (EE, 448). Indiscernible es respecto a la lengua. Indecible lo es respecto a las leyes del ser de la situación. El sujeto decide lo indiscernible; es el lazo entre lo indiscernible y lo indecible: «su punto de aplicación [es] el error del exceso estatal [que] indica [...] la falla del dispositivo ontológico, su incapacidad para *cerrar el abismo* sin medida entre la pertenencia y la inclusión» (EE, 470). Todo ello no es sino lo que Badiou denomina “forzamiento”:

Que un término de la situación *fuerce* un enunciado de la lengua-sujeto quiere decir que la veridicidad de ese enunciado en la situación por-venir equivale a la pertenencia de ese término a la parte indiscernible que resulta del procedimiento genérico. Por consiguiente, que ese término, ligado al enunciado por la relación de forzamiento, pertenece a la verdad [...] Lo que *no* es verificable por el saber es si el término que fuerza un enunciado pertenece, o no, a lo indiscernible. Esto depende únicamente del azar de las indagaciones (EE, 444).

Así, el sujeto se halla en el cruce entre saber y verdad por su capacidad de forzamiento de la veridicidad de un enunciado de la lengua-sujeto para una situación por-venir. Se trata de lo que posteriormente denominará una «verdad eterna aún desconocida» (LM, 525), de la que el sujeto queda separado por el azar. El sujeto, dialéctico en sí mismo, va a ser, por tanto, el anclaje de lo acontecimental en lo situacional, el lazo entre lo nuevo y lo viejo. «[E]l *impasse* del ser es el punto en el que un Sujeto se convoca a sí mismo a decidir, porque al menos un múltiple, sustraído a la lengua, propone

¹⁰³ Tomemos como mero ejemplo de esta sensación de falta de lenguaje para lo acontecimental, la angustia de Heidegger en la Introducción de *Ser y tiempo*, que renunciando a la posición de Badiou de recurrir a los términos ya dados, se verá obligado a forzar el lenguaje mismo para decir el ser: «Para este último cometido, con frecuencia faltan no sólo las palabras, sino sobre todo la “gramática” [...] Y donde las fuerzas son esencialmente menores y el dominio de ser que se intenta abrir, ontológicamente mucho más arduo [...] se acrecentará también la complejidad en la formación de los conceptos y la dureza en la expresión» (Heidegger, M., *Ser y tiempo*, pp. 61-62).

¹⁰⁴ Pero es que es precisamente esto lo que Badiou critica en la idea de Lacan de que «el pensamiento funda al ser sólo anudándose en la palabra» (Lacan, J., “*La science et la vérité*”, en *Écrits*, Seuil, 1966, *apud* EE, 474.).

a la fidelidad y a los nombres que induce una nominación supernumeraria, la posibilidad de una decisión sin concepto» (EE, 471). «Forcluido de la ontología, el acontecimiento reaparece en ella bajo la forma en la que lo indecible no puede decidirse más que forzando su veridicidad a partir de un indiscernible» (EE, 470). Este problema de la mediación del ser y el acontecimiento por medio de la mera veridicidad, esto es, por medio del lenguaje, consideramos que es remediado en el segundo tomo¹⁰⁵ mediante el concepto de cuerpo, que permitirá pensar esta dialéctica, digamos “lingüístico-formal” del sujeto, como dialéctica materialista.

1.4.2. Los cuerpos

Dada la necesidad de salir de ese reduccionismo lingüístico, debemos pasar a vincular el ya analizado concepto de sujeto con el de cuerpo. En *Lógicas de los mundos*, para pensar el procedimiento de fidelidad gracias a los sujetos en los distintos mundos, Badiou va a introducir el concepto de cuerpo como «la dimensión mundana del sujeto» (LM, 99). El sistema de consecuencias de un sitio de acontecimiento es a lo que se denomina cuerpo-verdad, que es lo que porta un sujeto, haciéndolo, de ese modo, aparecer en un mundo (Cf. LM, 499). Un sujeto es siempre portado por un cuerpo real o, dicho de otra forma, un cuerpo es el portador de la aparición subjetiva de una verdad, mientras que el sujeto lo que hace es «cargar a un cuerpo eficaz con un formalismo apropiado» (LM, 67). De esta forma, «[u]n sujeto fiel es la forma de un cuerpo cuyos órganos tratan una situación mundana “punto por punto”» (LM, 441). Esta dialéctica entre el formalismo subjetivo y la materialidad del cuerpo, sin embargo, parece hacerse eco, sin mencionarlo, del hilemorfismo aristotélico entre materia (ύλη) y forma (μορφή). En términos badiouanos, el cuerpo «soporta el aparecer y la duración de todo sujeto, y hace inteligible que una verdad eterna sea creada en un mundo particular» (LM, 221). Por tanto, hay cierta modulación de la teoría hilemórfica, puesto que el objetivo, para Badiou, es desprenderse del par vida/individuos del materialismo democrático¹⁰⁶, de cariz para él aristotélico¹⁰⁷, para introducir el par cuerpos-verdades/sujetos, esto es, para «*producir una definición nueva de los cuerpos, entendidos como cuerpos-de-verdad, o cuerpos subjetivables. Definición que prohíbe toda captura por la hegemonía del materialismo [democrático]*» (LM, 53). Las verdades eternas son aquello que le falta al ser humano del materialismo democrático (Cf. LM, 527). De ese modo, “vida” no corresponderá a un individuo orgánico, sino que quedará ligado a la incorporación a una verdad:

¹⁰⁵ De hecho, Badiou dirige una crítica directa a su primer tomo de *El ser y el acontecimiento* afirmando que se da el «recurso a una misteriosa nominación» del acontecimiento por un sujeto anónimo (LM, 401).

¹⁰⁶ Para la crítica a este materialismo democrático, cf. infra, capítulo 1 de la sección I.

¹⁰⁷ Aunque creemos que está leyendo a Aristóteles de manera excesivamente biologicista, cuando podemos encontrar en su obra un reclamo de verdad paralelo al que esgrime Badiou. Cf. infra, sección III, capítulo 3.

«Vivir es participar, punto por punto, en la organización de un cuerpo nuevo, tal que se deposite en él un formalismo subjetivo fiel» (LM, 53).

En definitiva, el problema del cuerpo es el problema del aparecer de las verdades o, dicho de otra forma, los cuerpos son la materialidad mundana de los sujetos-de-verdad. Esto es, son lo que hace posible y pensable el aparecer de las verdades en un mundo. La materialidad del cuerpo son las consecuencias extraídas día tras día tras el trazado de la huella acontecimental, que es siempre una organización. Una huella es «aquello que, a partir del acontecimiento, determina la orientación activa del cuerpo» (LM, 99), a través de la localización de una verdad “punto por punto” (tratando problemas, superando obstáculos, etc. [Cf. LM, 101]) en un mundo: «el tratamiento de los puntos es el devenir-verdadero del sujeto» (LM, 70). En suma, «[e]n el contexto de un devenir-sujeto, el acontecimiento (cuyo ser en su totalidad es desaparecer) está representado por una huella, el mundo (que, como tal, no admite ningún sujeto) está representado por un cuerpo» (LM, 100), cuyos elementos «intentan construir un universo conforme al universo que guarda la huella» (LM, 101). El sujeto no es sino la orientación de los efectos del cuerpo según la huella acontecimental, esto es, las consecuencias de la relación entre una huella y un cuerpo¹⁰⁸. El cuerpo se halla siempre dividido por los puntos que trata, pues «polariza los objetos de un mundo según el destino genérico de una verdad» (LM, 529). Tratar un punto, para un cuerpo, tiene que ver con la eficacia de una decisión para un sujeto determinado. Por lo que no es algo dado, sino que es un imperativo¹⁰⁹.

En suma «[p]unto por punto, un cuerpo reorganiza y hace aparecer en el mundo consecuencias cada vez más singulares, que tejen, subjetivamente, una verdad de la que puede decirse que eternizará el presente del presente» (LM, 550). Esas consecuencias son las que afectan y reorganizan al cuerpo

¹⁰⁸ En el Esolío de *Lógicas de los mundos*, Badiou ofrece un ejemplo concreto de todos estos términos abstractos a través de la secuencia política maoísta: el cuerpo sería el “Ejército rojo”; el sitio, de 1924 a 1927; la huella, el enunciado “El pueblo chino puede y debe unificar y revolucionar enteramente su país”; los elementos incorporables, por su grado de identidad máxima con la huella, son los obreros, los campesinos pobres, los intelectuales adheridos al comunismo. Para reconocer ese grado de identidad con la huella acontecimental, es necesaria la discusión permanente. Los puntos que se presentan en esa secuencia son el “problema militar”, el “problema agrario”, la “cuestión del poder político”, la “cuestión de la organización del Partido”, la “caracterización de la revolución”, la “cuestión de la localización de la base revolucionaria”; a propósito de los cuales hay dos orientaciones a seguir, de tal forma que elegir una de ellas compromete al cuerpo-sujeto en cuestión. Por último, la verdad nueva sería la política maoísta como paradigma de la guerra popular (Cf. LM, 539-550).

¹⁰⁹ Ahora bien, para ello, deben cumplirse los siguientes requisitos, que deben darse para que el cuerpo esté en condiciones de tratar los puntos: «1) El trascendental del mundo es tal que existen puntos [es decir, que el mundo no sea *átono*] [...] 2) Debe haber un acontecimiento (o sea, un sitio evaluado máximamente y que tiene por consecuencia la llegada a la existencia máxima de un inexistente [es decir, que el mundo no sea *estable*, donde sólo se producen hechos o modificaciones]) [...] 3) Deben existir bastantes elementos del sitio incorporados al presente acontecimental [...] para que se constituya [...] un cuerpo coherente [es decir, que el mundo no sea *inconsecuente*, sin cuerpo, sólo con huella y sin consecuencias del acontecimiento] [...] 4) Que el mundo no sea *inactivo*, es decir, un mundo en el que la eficacia es anónima o sin singularidad, de modo que la parte eficaz del cuerpo es vacía; [5) Que el mundo no sea *inorgánico*, es decir, un mundo donde el punto o el lugar de decisión no sería tratado]» (LM, 537-538). Dado que cumplir este sistema de las cinco condiciones es, como afirma Badiou de forma spinoziana, “tan excelso como raro”, es infrecuente que se dé la creación de una verdad, pero ello no hace que las verdades no sean posibles (Cf. LM, 538).

a través de puntos sucesivos en la situación, en los que se confronta la situación global con las elecciones singulares. Un cuerpo subjetivado, articulado punto por punto, permite la producción de un presente. «[U]n cuerpo subjetivable es eficaz en la medida en que es capaz de tratar *puntos* del mundo, esas ocurrencias de lo real en las que se es convocado a lo abrupto de una decisión» (LM, 497). Vemos como la noción de decisión está ligada a la afirmación de un punto y su sostenimiento por parte del cuerpo-sujeto. Esto es, el punto es la zona de articulación de un cuerpo con el formalismo subjetivo que soporta. Por otro lado, el cuerpo deberá organizarse en regiones en torno a los distintos puntos (Cf. LM, 516-517), en el sentido en el que un punto no es sino lo que tiene que ver con la decisión de una alternativa¹¹⁰ entre un “sí” o un “no”: «la afirmación o la negación, el abandono o el rechazo, el compromiso o la indiferencia [...] del “o bien... o bien”, y que puede denominarse asimismo, efectivamente, elección o decisión» (LM, 442). No hay aquí «ninguna necesidad de un “decididor” en el sentido psicológico o antropológico del término [...] Un punto no es lo que un cuerpo-sujeto decide “libremente” respecto de las multiplicidades que aparecen en un mundo. Un punto es lo que el trascendental de un mundo impone al cuerpo-sujeto, como una prueba de la cual depende que, al transitar por ese cuerpo, el proceso de una verdad se prosiga en el mundo» (LM, 442). Según Badiou, esta tesis suya muestra su acuerdo con Deleuze, en la medida en que éste sostiene que «no se piensa jamás por decisión voluntaria ni por movimiento natural. Uno es siempre, dice, forzado a pensar. El pensamiento es como una presión que se ejerce a nuestras espaldas. No es amable ni deseado. Es una violencia que se nos hace» (SM, 117-118)¹¹¹. El punto es pensado como pregunta global sobre la tendencia general de un mundo, cuya respuesta es “sí” o “no”¹¹². Pero el punto opera una suerte de reagrupamiento abstracto de las multiplicidades que aparecen en un mundo, de modo que «el laberinto del aparecer es rectificado, reactivado por su proyección en una dualidad implacable [...] A partir de lo cual una elección simple –una intensidad máxima– se obtiene por la sola designación de uno de los términos» (LM, 448-449). Es decir, que todas las multiplicidades que circundan al punto, en todos sus grados de intensidad, son reducidas a la figura elemental y exclusiva del “sí” o “no” (Cf. LM, 457): «Un punto concentra los grados de existencia, las intensidades medidas por el trascendental, sólo en dos posibilidades. De esas dos posibilidades, una sola es “la buena” para un procedimiento de verdad que debe pasar por ese punto. Una sola autoriza la continuación, y por ende el refuerzo, de

¹¹⁰ Según Badiou, esto no se corresponde sino con la teoría kierkegaardiana de la elección radical: «los puntos del trascendental de un mundo definen un espacio topológico. Lo cual equivale a decir, en el estilo de Kierkegaard, pero secularizado: allí donde hay elección, hay lugar [...] nada constituye el lugar de una verdad sino la sucesión, punto por punto, de las elecciones que la perpetúan» (LM, 443).

¹¹¹ Si bien Badiou no especifica dónde se halla esta tesis en la obra de Deleuze, creemos que se trata del capítulo segundo de su texto Proust y los signos: «Sólo buscamos la verdad cuando estamos determinados a hacerlo en función de una situación concreta, cuando sufrimos una especie de violencia que nos empuja a esta búsqueda» (Deleuze, G., *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1972, p. 25). «La verdad depende de un encuentro con algo que nos obliga a pensar y buscar lo verdadero» (*Idem*). «Es el azar del encuentro quien garantiza la necesidad de lo que es pensado» (*Ib*, p. 26).

¹¹² «Al existencialista Sartre, teórico de la libertad absoluta, le gustó siempre imaginar situaciones en las que la complejidad infinita de los matices o el caos aparente del mundo se dejan llevar a la pureza dual de la elección» (LM, 446).

las acciones del cuerpo-sujeto en el mundo. Resulta de ello que, de hecho, los grados trascendentales son repartidos en dos clases por un punto cualquiera que trata el devenir de una verdad: los grados asociados al “buen” valor y los grados asociados al malo» (*LM*, 459). El punto es, así, la función que divide y asocia cada intensidad de aparecer en un mundo a uno u otro de los valores. Y, sin embargo, las conexiones del mundo permanecen, es decir, que esa proyección dual respeta las leyes del mundo (Cf. *LM*, 449). No habrá aniquilación total de un mundo, dado que el trascendental, su ley de aparición, se mantiene. Y ello se debe a que «[u]n punto no es efectivo, como instancia del Dos, sino en la medida en que es localizado» (*LM*, 451). Dicho de otra forma, «[u]n punto, que dualiza el infinito, concentra el aparecer de una verdad en un lugar del mundo. Los puntos disponen la topología del aparecer de lo Verdadero» (*LM*, 452). Y, en todo caso, «[s]aber cuál de los dos términos del Dos es positivo depende del contexto» (*LM*, 459-460).

En definitiva, en una reformulación del “operador de conexión fiel” del primer tomo, Badiou piensa el cuerpo como el conjunto de todo aquello que el sujeto fiel ha detectado como conectado al acontecimiento: «un cuerpo postacontecimental está constituido por todos los elementos del sitio que involucran la totalidad de su existencia en su identidad con la huella del acontecimiento. [...] el cuerpo es el conjunto de todo lo que la huella del acontecimiento moviliza» (*LM*, 513). «Por sí mismos distribuidos de manera separada [...], esos elementos dispares se revelan corporalmente compatibles» (*LM*, 514). Un cuerpo es lo que es «absorbido, movilizado por la sublimación¹¹³ postacontecimental del inexistente» (*LM*, 517), unificado por la compatibilidad interna de sus elementos y por su subordinación a la huella acontecimental.

Una vez expuestos los conceptos de sujeto y de cuerpo, podemos entender mejor la noción de sujeto en tanto que núcleo de la dialéctica entre ser y acontecimiento. Para ello, «[a]dmitamos –nos pide Badiou– que por “dialéctica”, en la línea directa de Hegel, se comprenda que la esencia de toda diferencia es el tercer término que marca la distancia entre los otros dos» (*LM*, 20). Siendo esto así, el sujeto deberá ser entendido dialécticamente, en el sentido de que es una relación entre un acontecimiento y un mundo: «el sujeto es la única forma conocida de “compromiso” pensable entre la persistencia fenoménica de un mundo y su modificación acontecimental» (*LM*, 99). Es decir, un sujeto está siempre escindido, respecto de las consecuencias. Por una parte, está escindido por sus ajustes en el interior del viejo mundo, por la apertura de una nueva posibilidad que ha de operar en una negociación infinita con la antigua situación, dándose «zonas en las que acontecimiento y mundo se superponen en un devenir confuso¹¹⁴» (*LM*, 105). Por otra parte, esa escisión no es sino decisión entre dos posibilidades: «la imposibilidad de lo abierto y el forzamiento obligado de lo posible» (*LM*, 103),

¹¹³ Badiou denomina “sublimación” al paso de la inexistencia a la existencia de lo que era forluido por el mundo. Esa sublimación es el efecto supremo del acontecimiento (Cf. *LM*, 532).

¹¹⁴ Se va desdibujando la primera diferenciación entre situación y acontecimiento, la distancia entre el mundo anterior y el nuevo mundo.

de modo que el nuevo universo «se impone con fuerza por la perpendicular de una alternativa» (LM, 103). Aunque se afirme que el surgimiento de un nuevo cuerpo-verdad, capaz de portar históricamente un nuevo sujeto, exige una ruptura no deducible de lo anteriormente dado, siendo así que esa ruptura es un proceso y su huella es visible en un nuevo lenguaje (Cf. LM, 510), sin embargo, con ello se abre una verdad que no es sino la verdad del mundo que la precedía: «*Todo mundo es capaz de producir en sí mismo su verdad*» (LM, 24). «Llamo “cuerpo-verdad” a la existencia concreta y material del devenir de una nueva verdad en un mundo determinado»¹¹⁵. De esta manera, las nuevas verdades se hallan «en el mundo antiguo, de nuestros predecesores, pero bajo la forma del no-saber, bajo la forma de la inexistencia, o de la intensidad nula» (LM, 511). Es lo que inexiste en ese mundo, pero está en él presente como socavado o con una intensidad nula. Es el cuerpo el que eleva, súbitamente, al inexistente al grado máximo de existencia (Cf. LM, 513). «[U]n cuerpo se compone de todos los elementos del sitio [...] que se subordinan, con la intensidad máxima, a lo que no era nada y deviene todo»¹¹⁶ (LM, 514-515). Se pone en el centro de lo por venir lo que antes sólo era insabido¹¹⁷ o marginal. Lo que puede pensarse como incorporación del pasado del mundo al presente que abre la huella. En consecuencia, «[e]l orden mundano no es subvertido hasta el punto de poder exigir que una ley lógica de los mundos sea abolida. Todo objeto tiene un inexistente propio. Y si llega a sublimarse, como huella de donde procede un sujeto, en la existencia absoluta, otro elemento del sitio debe dejar de existir para que la ley quede a salvo y se preserve, finalmente, la coherencia del aparecer» (LM, 419). No se rompe con la lógica de los mundos, con la ley que los rige. No hay ruptura radical. Pero algo debe ser destruido para que el inexistente exista. Los elementos, los términos, se mantienen ontológicamente invariables¹¹⁸. «Dado que la situación por-venir se obtiene por suplementación (una verdad, que era una excrecencia indiscernible representada y no presentada, adviene a la presentación), todos los múltiples de la situación fundamental están también presentados en la nueva situación» (EE, 448). «Pensada según su novedad, la situación por-venir presenta todo lo que presenta la situación actual, pero *además* presenta una verdad de ella, y en consecuencia presenta innumerables nuevos múltiples» (EE, 449). Lo que se modifica, o incluso se invierte, es el valor trascendental de su aparecer. En definitiva, por todo ello, la dialéctica del sujeto in-corpo-rado queda definida como

¹¹⁵ Badiou, A., “Mao, el gran dialéctico”, prólogo a Tse-Tung, M., *Sobre la contradicción*, Madrid, Brumaria, 2012, p. 10.

¹¹⁶ Cf. infra, capítulo 3, sección II, análisis del verso de la Internacional, “No somos nada, seamos todo”, relacionado con el pensamiento de Rancière.

¹¹⁷ Habíamos citado ya en la nota 84 a Althusser como fuente de esta teoría de lo invisible que pasa a la visibilidad gracias a un acontecimiento: «son invisibles porque son rechazados por derecho, relegados fuera del campo de lo visible, y por eso su presencia fugitiva en el campo, cuando ocurre (en circunstancias sintomáticas muy particulares), pasa inadvertida, se convierte literalmente en una ausencia imperceptible, puesto que toda función del campo consiste en no verlos, en impedir su visión» (Althusser, L., *Para leer El capital*, op. cit., p. 31).

¹¹⁸ Cf. infra, el apartado 2.2. “¿Qué materialismo?”, en el siguiente capítulo de esta sección, donde analizamos el hecho de que los elementos o materiales de lo dado y de lo acontecimental sean los mismos.

«una secuencia que comporta continuidades y discontinuidades, aperturas y puntos. El “y” se encarna en sujeto» (LM, 104).

Hemos concluido que situación y acontecimiento quedan ligados por la lengua-sujeto y que mundo y acontecimiento lo están por los puntos de la indagación subjetiva soportada por un cuerpo. El problema será si con ello hemos suturado la novedad en una continuidad entre situaciones. Esto es, una vez desarrollados los conceptos fundamentales en la obra de Badiou, y tal y como hemos dejado planteada la cuestión, cabe preguntarse algo crucial: el acontecimiento, ¿pertenece o no a una situación? ¿Es realmente una ruptura respecto de la situación con respecto a la que es acontecimiento, o subsiste cierta continuidad? ¿Se da una ruptura radical entre el acontecimiento y la situación? Y, si no es así, ¿el acontecimiento merece realmente tal nombre?

Capítulo 2. Dialéctica o ruptura

La idea que extraemos del primer capítulo de esta sección es que ser y acontecimiento guardan una relación dialéctica entre sí, esto es, no son dos órdenes o dimensiones separadas, sino que hay una articulación entre ellas¹¹⁹. Y ello es debido a que Badiou evita caer en una oposición de exterioridad o de absoluta incompatibilidad entre los dos polos de su sistema filosófico, contra un voluntarismo ciego autorreferencial o dogmático. El acontecimiento no está completamente desligado de su situación o, dicho de otra forma, el acontecimiento no es un “comienzo absoluto”: «se trata de una verdad de la situación y no comienzo absoluto de otra diferente [...] la suplementación que el sujeto opera se adecua a las leyes de la situación [...] La genericidad conserva las leyes de la consistencia» (EE, 458). Sin embargo, lo que trataremos de probar en este capítulo, es que ello no es sino lo que Althusser identificaba como el núcleo mismo de la *Aufhebung* hegeliana: «justamente esta *continuidad sustancial en el proceso que contiene en germen, en su interioridad misma*, su propio futuro, es lo que está aquí en cuestión. La superación hegeliana supone que la forma ulterior del proceso es la “verdad” de la forma anterior»¹²⁰. El problema está en que si para Badiou la esencia de la intervención filosófica es la posibilidad de pensar la introducción de nuevos marcos de pensamiento, esto es, de «[t]rabajar por el advenimiento de posibles insospechados [y] pensar lo que puede ser en *radical ruptura* con lo que es» (E, 39-40 [subrayado nuestro]), consideramos que el advenimiento de esa novedad, si es en ruptura con lo que es, no puede adecuarse a las leyes de eso que es. En consecuencia, si el paso de una situación a otra no deja un abismo entre ambas, sino que las sutura, no podrá hablarse

¹¹⁹ Para Bruno Bosteels, esto es una virtud del pensamiento de Badiou. Nosotros pensamos que sea quizás su debilidad a la hora de pensar la ruptura respecto del statu quo, tal y como mostraremos a continuación (Cf. Bosteels, B., *Badiou o el (re)comienzo del materialismo dialéctico*, op. cit.).

¹²⁰ Althusser, L., “El problema histórico”, en *La revolución teórica de Marx*, Madrid, Siglo veintiuno, 1967, p. 63, nota 39.

legítimamente de ruptura, tal y como lo hace Badiou, puesto que si la ruptura no es radical¹²¹, no es ruptura. Si bien es cierto que nuestro autor halla una «oposición rígida entre situación y acontecimiento» (LM, 401), que él trata de remediar mediante la lógica del aparecer del segundo tomo, consideramos que ya en el primero existe esa “contaminación” entre una instancia y la otra, dado que se trata, en definitiva, de un mero desplazamiento de elementos que ya estaban presentes en la situación anterior¹²².

2.1. De Althusser a Mao mediante Hegel: la dialéctica

Partimos, pues, de la premisa, tomada de la conclusión del capítulo anterior, de que en Badiou no hay una radical ruptura entre el acontecimiento y aquello con lo que supuestamente rompe, sino una relación dialéctica con ello. Ahora bien, para comprender de qué tipo de dialéctica se estaría tratando, deberemos realizar un recorrido que comenzará con la ruptura misma con el concepto bachelardiano-estructuralista de ruptura, pasando por la dialéctica hegeliana, hasta desembocar en el principio de contradicción maoísta “Uno se divide en Dos” (Cf. TS, 37).

El pensamiento temprano de Badiou engendró una serie de tres textos (publicados, recíprocamente, en 1975, 1976 y 1977), que posteriormente serían editados bajo el título *Les années rouges* (2012), a los que nos hemos referido en la introducción. Se trataba, en el primero de ellos, *Teoría de la contradicción*, de destacar el concepto de contradicción y el papel de la revuelta, de manos de Mao Tse-tung, además de renovar, en el segundo, *De la ideología*, el viejo concepto de ideología a través de una crítica a Althusser, y, por último, en *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne*¹²³, de

¹²¹ Como sinónimo de fundamental o esencial, dado que relativo o perteneciente a la raíz de algo: «“radical” quiere decir que piensa las cosas justo en sus raíces [racines]» (IV, 218).

¹²² Cf. para este análisis Laclau, E., *Debates y combates*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2008, pp. 93 ss.

¹²³ El título de este texto se hace claramente eco de las palabras de Marx al final del Epílogo a la segunda edición alemana de *El capital*: «La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, de modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquélla. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darle la vuelta, para descubrir así el *núcleo racional* que se oculta bajo la envoltura mística. En su forma mistificada, la dialéctica estuvo en boga en Alemania, porque parecía glorificar lo existente. En su figura racional, es escándalo y abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de *su necesaria ruina*; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado perecedero; porque nada la hace retroceder y es, *por esencia*, crítica y revolucionaria» (Marx, K., *El capital. Crítica de la economía política*, Madrid, Siglo veintiuno, 1984, p. 20. [Subrayado nuestro]). Es esta metáfora de la inversión la que Althusser atacará en su lectura de Marx. Según él, será imposible quitar esa envoltura mística dejando intacto ese pretendido núcleo racional: «Digamos entonces que no se trata de una extracción sin dolor, y que este aparente descortezamiento es en verdad una *desmistificación*, es decir, una operación que transforma lo que ella extrae» (Cf. Althusser, L., “Contradicción y sobredeterminación”, en *La revolución teórica de Marx*, op. cit., p. 74). Resulta útil acudir al original alemán para entender mejor esa metáfora de la supuesta inversión: «El término que aparece aquí para aludir a la “inversión” de la dialéctica hegeliana es *umstülpen*, que significa dar la vuelta y sacar hacia afuera lo que estaba dentro, y no *umkehren*, que significa poner arriba lo que estaba abajo. Precisamente porque de lo que se trata para Marx es extraer algo que estaba contenido dentro de una “envoltura”, no de limitarse a permutar los términos sin que se transforme esencialmente su estructura, que es a lo que aludiría el tipo de inversión que ha sostenido la tradición marxista, y a lo que aludiría más bien el término *umkehren*» (Ruiz Sanjuán, C., *Historia y sistema en Marx. Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Siglo veintiuno, 2019, p. 289, nota 32).

atender a la importancia de la dialéctica a través de un nuevo examen de su fuente hegeliana. Si aunamos el objetivo de esos tres libros en uno solo atendiendo a los tres personajes que los protagonizan, veremos que se trata de una vuelta a Hegel a través de Mao y contra Althusser, es decir, como apuntamos en la introducción, contra el estructuralismo francés de los años 60, incapaz, según Badiou, de dar cuenta de acontecimientos como el de Mayo del 68. En segundo lugar, siendo estos años de pensamiento estrictamente maoístas, las obras de esta época están articuladas a través de una serie de conceptos opuestos, entre ellos, los más importantes: idealismo/materialismo (ya presente en la definición de Althusser de la filosofía como lucha de clases en la teoría, que se cifra en este enfrentamiento entre idealismo y materialismo), y metafísica/dialéctica. La posición de Badiou será la de una dialéctica materialista, como mantendrá durante toda su obra. Pues bien, en este capítulo nos vamos a encargar de atender a su relación con esa tríada de pensadores para indagar su noción misma de dialéctica, contradicción y ruptura, tras lo que trataremos de dilucidar cuál es la decisión teórica que Badiou toma respecto de la relación entre dichos conceptos y si se decanta por alguno de ellos y en qué sentido.

2.1.1. Ruptura con Althusser

Y nosotros, contra el “proceso sin sujeto” de Althusser.

Alain BADIOU, *Teoría del Sujeto*.

[T]odos sabemos que las razones profundas de una ruptura, no las que se confiesan, sino las que actúan, deciden para siempre si la liberación que de ella se espera se reducirá a la espera de la libertad, es decir, a su privación, o a la libertad misma.

Louis ALTHUSSER, *La revolución teórica de Marx*.

Atendamos, en primer lugar, a la ruptura o progresivo alejamiento respecto de Althusser tras Mayo del 68, que se traducirá, tal y como consideramos aquí, en la ruptura con la ruptura misma. Un año antes, en mayo del año 1967, encontramos la publicación de un libro profundamente althusseriano¹²⁴ de Badiou, donde todavía condenaba la filosofía hegeliana, desde la interpretación de su maestro de *l'ENS*. En dicho texto podemos leer afirmaciones como las siguientes: «La obra de Althusser armoniza con nuestra coyuntura política»¹²⁵; «Sólo a la lucidez epistemológica de los marxis-

¹²⁴ Un año antes de dicho escrito, Althusser había escrito “Matérialisme historique et matérialisme dialectique” en *Cahiers marxistes-léninistes*, n. 11, abril 1966.

¹²⁵ Badiou, A., “Le (re)commencement du matérialisme dialectique” en *Critique*, 1967, pp. 438-467 / Badiou, A., “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, en Badiou, A. y Althusser, L., *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, Pasado y Presente, México D. F., 1969, pp. 9-36, aquí p. 9.

tas que trabajaron alrededor de Althusser, debemos la posibilidad de reflexionar esta coyuntura política *en nuestra coyuntura teórica* e inversamente»¹²⁶; La diferencia «entre la empresa teórica de Marx y la ideología hegeliana [...] no es ni una inversión, ni un conflicto, ni un préstamo de método, etc., sino una *ruptura* epistemológica»¹²⁷, es decir la construcción reglada de un nuevo objeto científico cuyas connotaciones problemáticas no tienen nada que ver con la ideología hegeliana [...] Marx se coloca en otra parte¹²⁸»¹²⁹; «Marx no solamente abandona el espacio de la ideología hegeliana, sino que [...] *lo cambia por otro*»¹³⁰; «Sin duda cada uno de nosotros debe deshacerse por su propia cuenta, asesinandola, de la mayor tiranía teórica bajo la que aprendimos a hablar: la tiranía hegeliana. Pero no es suficiente *declararse* fuera de Hegel para escapar efectivamente de un reino maldito donde, como se sabe, no hay nada más fácil que cantar indefinidamente *en el mismo sitio* la canción de partida»¹³¹. Sin embargo, tras el acontecimiento del 68, tal y como vamos a mostrar, Badiou renunciaría a Althusser y volvería, sin rectificar nunca más en su vida, a Hegel, en una conversión irreversible, que producirá la ruptura con el estructuralismo althusseriano, pues éste no lograría hacerse cargo de las implicaciones práctico-teóricas de dicho acontecimiento. Además de rechazar la visión althusseriana del materialismo dialéctico e histórico, ello le llevaría a reconsiderar la noción de sujeto de forma afirmativa, no únicamente como resultado siempre-ya tenido lugar de la interpelación, sino como fragmento local de una verdad. Aunque, como en la perspectiva materialista de Althusser, la filosofía es una práctica teórica condicionada¹³² por verdades que se producen en otro sitio, sin embargo, su teoría no permite pensar el sujeto como soporte de ningún acontecimiento histórico verdadero. La concepción estructuralista del sujeto en tanto que ficción ideológica o «imaginario mediante el cual los aparatos de Estado designan –Althusser decía “interpelan”– a los individuos» (*LM*, 66), es demasiado formal para Badiou, pues si es «una construcción ideológica, su forma es sin cuerpo, pura determinación retórica apropiada para un mandato del Estado. No se podría hablar, entonces, de un formalismo materialista. Y, de hecho, para Althusser y sus sucesores, “sujeto” es la determinación central de los idealismos» (*LM*, 66). En Althusser no hay una teoría del sujeto. No hay sino proceso

¹²⁶ *Ib.*, p. 34.

¹²⁷ Sintagma tomado, como lo desarrollaremos en las siguientes páginas, del filósofo de la ciencia Gaston Bachelard.

¹²⁸ Este texto es, casi palabra por palabra, lo que Althusser trata de demostrar, precisamente mediante el concepto bachelardiano de “ruptura epistemológica” para radicalizar la ruptura entre Marx y Hegel y afirmar que no es en absoluto hegeliano, ni siquiera invertido, o puesto sobre sus pies, puesto que eso sería de nuevo Hegel. Althusser se dedica a pensar, pues, a veces contra la letra del propio Marx, lo que sería una dialéctica materialista.

¹²⁹ Badiou, A., “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, *op. cit.*, p. 12.

¹³⁰ *Ib.*, p. 13.

¹³¹ *Ib.*, pp. 34-35.

¹³² «[L]a filosofía no existió siempre; se observa únicamente la existencia de la filosofía en un mundo que lleva aparejado lo que se llama una ciencia o ciencias [...] Para que la filosofía nazca o renazca, es necesario que las ciencias sean [...] Hegel no se equivocaba al afirmar que la filosofía se levanta *cuando se ha puesto el sol*; cuando la ciencia, nacida al alba, ya ha recorrido una larga jornada. Así pues, sobre la ciencia que la provoca a nacer en su primera forma, o a renacer en sus revoluciones, la filosofía lleva siempre el retraso de una larga jornada, que puede durar años, dos décadas, medio siglo o un siglo. Debemos creer que el choque de los cortes científicos no se deja sentir instantáneamente, que se necesita tiempo para que la filosofía sea modificada por ellos» (Althusser, L., *Lenin y la filosofía*, México, Ediciones Era, 1970, pp. 35-36).

sin sujeto. Althusser redujo el sujeto a un simple operador ideológico siendo así que la ideología, frente a la ciencia, «interpela a los individuos en cuanto sujetos»¹³³. No hay ideología sino por la categoría del sujeto y su funcionamiento propio, y para sujetos concretos, «en tanto toda ideología tiene la función (que la define) de “constituir” en sujetos a los individuos concretos»¹³⁴. En definitiva, «la ideología “funciona” o “actúa” de tal suerte que “recluta” sujetos entre los individuos (los recluta a todos) mediante la precisa operación que llamamos *interpelación*»¹³⁵. En el momento en el que el individuo concreto se reconoce como aquél que es interpelado, se vuelve sujeto. La media vuelta del individuo que es interpelado (¡Eh, usted!) requiere tanto de la voz de la autoridad que lo interpela como de la recepción de dicha voz¹³⁶. «La existencia de la ideología y la interpelación de los individuos en tanto que sujetos es una y la misma cosa»¹³⁷; «*los individuos siempre han sido sujetos*»¹³⁸, incluso antes de nacer. Las ideologías, y su interpelación a los sujetos, preceden a los individuos. Antes de nacer el niño o la niña –y esa disyuntiva que marca la diferencia es también una preasignación ideológica y, por tanto, lógicamente siempre-ya anterior– se sabe, afirma Althusser, que llevará el Nombre del Padre, es decir, traduciendo adecuadamente el texto francés, su apellido (dado que en Francia sólo se hereda uno: el del progenitor masculino). Asimismo, –añadimos mediante un análisis feminista– *le nom du père*¹³⁹ resulta ser homófono a *le non du père*¹⁴⁰, el No del padre, esto es, la Ley paterna: el patriarcado. Es ahí donde el «antiguo sujeto futuro deberá “encontrar” “su” lugar; es decir,

¹³³ Althusser, L., “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*, Madrid, Siglo XXI, 1974, p. 138.

¹³⁴ *Ib.*, p. 139.

¹³⁵ *Ib.*, p. 141.

¹³⁶ Para Judith Butler esto supone una representación de la relación acrítica del sujeto con la ley subjetivadora. Tal y como lo diagnostica esta autora «la “culpa” es anterior al conocimiento de la ley [...] La posibilidad de una visión crítica de la ley se halla entonces limitada por [...] una complicidad apasionada con la ley, sin la cual ningún sujeto puede existir» (Butler, J., *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 121). La conciencia que obliga al individuo a *volverse* sujeto, «parece estar impulsada por un amor a la ley que sólo puede satisfacerse mediante el castigo ritual» (*Ib.*, p. 143), esto es, mediante la reproducción de las tareas asumidas ideológicamente. Butler supone que los sujetos althusserianos dan la media vuelta subjetivadora debido a la culpa y a la necesidad de reconocimiento apasionado por la ley que les otorga la existencia. Por ello, debido a que el sujeto le debe su existencia al poder y se halla vinculado a éste por un “apego apasionado”, Butler concluye que «la revisión crítica de la ley no podrá anular la fuerza de la conciencia a menos que quien la lleva a cabo esté dispuesto a ser, por así decir, anulado por la crítica que efectúa» (*Idem*). La complicidad entre la existencia del sujeto y su garantía por medio de una vinculación apasionada a la ley, resulta ser, para Butler, un límite para la «viabilidad de un cuestionamiento crítico de la ley. No se pueden criticar en exceso las condiciones que aseguran la propia existencia» (*Ib.*, p. 121). Butler propondría, en cambio, la posibilidad de ser de otra manera o en otro sitio, que logre salir de las fronteras de una ley tan totalizadora como la althusseriana: «Tal posibilidad requeriría un modo distinto de darse la vuelta, una vuelta que, *aun siendo habilitada por la ley*, se hiciese a espaldas de ella [...] con el fin de desenmascarar la ley y mostrar que es menos poderosa de lo que parece» (*Ib.*, p. 144). Žižek le criticaría a Butler que «tales prácticas sostienen en última instancia lo mismo que pretenden subvertir, puesto que el campo de tales “transgresiones” es ya tomado en cuenta, incluso engendrado» (Žižek, S., *El espinoso sujeto. op. cit.*, p. 282). En el tercer capítulo de esta sección nos interesará volver a esa figura de la transgresión de la ley que está supeditada a la ley misma. También volveremos a ello con el célebre fragmento de Pablo de Tarso sobre la ley y el deseo, cf. infra, Sección III, capítulo 1, apartado 1.3.

¹³⁷ Althusser, L., “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, *op. cit.*, p. 142.

¹³⁸ *Ib.*, p. 143.

¹³⁹ Que Badiou mismo identifica como «ley mezquina de un falso orden paternal, de su repetición finita» (IV, 229).

¹⁴⁰ Repararnos en ello gracias a la lectura de la primera y única lección del Seminario de Jacques Lacan *Des Noms du Père* (20 de noviembre de 1963), Paris, Le Seuil, 2005.

convertirse en el sujeto sexual (niño o niña) que es ya por adelantado»¹⁴¹. Esto es —en el caso de la ideología patriarcal—, cumplir con un género acorde con su sexo biológico. En suma, Althusser permite comprender el proceso de subjetivación ligado con la noción de ideología: «*Sólo hay sujetos para y por su sujeción*. Por eso “caminan por sí mismos”»¹⁴². En parte, es la ambigüedad del término “sujeto” la que permite este mecanismo: por un lado, sujeto como subjetividad libre, consciente y responsable de sus actos pero, al mismo tiempo, “sujet-ado”, sometido, privado de su libertad, excepto en el momento en el que acepta “libremente” su sumisión. La ideología impone la garantía de que todo es exacta y evidentemente así y de que, si sigue siendo así, todo irá bien. Pero «*hace falta que esto sea así para que las cosas sean como deben ser*»¹⁴³, tal y como manda el *statu quo* del patriarcado capitalista imperante. De acuerdo con Althusser, el ser humano es esencialmente o por naturaleza un “animal ideológico”, pues vive de manera espontánea en la ideología —y quizás, pero sólo a partir de este argumento, podría considerárselo siempre-ya culpable—, es decir, está afectado por el “efecto ideológico elemental”, debido al cual acepta las evidencias impuestas como evidencias, en las que se reconoce, por medio de rituales prácticos ideológicos de reconocimiento de la vida cotidiana, pero —o más bien porque— no se detiene a conocerlas, esto es, no deja de ser sujeto por un momento —pues «todo discurso científico es, por definición, un discurso sin sujeto»¹⁴⁴— para dedicarse a la problematización de las evidencias¹⁴⁵. «Ahora bien, hay que llegar a este conocimiento si se

¹⁴¹ Althusser, L., “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, *op. cit.*, p. 143.

¹⁴² *Ib.*, p. 148.

¹⁴³ *Idem.*

¹⁴⁴ *Ib.*, p. 139.

¹⁴⁵ Consideramos que cabría afirmar que Badiou retoma de cierta forma este concepto althusseriano de ideología en *L'Immanence des vérités*, mediante la noción de “*recouvrement*”, que es la operación de finitud que consiste en «*la neutralización de toda identificación de una potencialidad infinita en una situación que el poder dominante va a obligar a mantenerse bajo una ley finita, neutralización obtenida no por un rechazo directo y antagónico de la potencialidad, sino por consideraciones extraídas ellas mismas de los recursos en finitud de la situación inicial, que vienen a recubrir y volver irreconocible toda suposición de una infinitud*» (IV, 223). Consiste en recubrir ese potencial de cambio mediante «un léxico en el que eso que ocurre pierde totalmente la significación que parecía ser la suya y que sus actores reivindicaban» (IV, 225). En suma, se recubre «el conjunto de lo que es dicho y de lo que es hecho en nombre de esa novedad, mediante significaciones antiguas, generalmente estereotipadas, de suerte que la inteligibilidad misma de lo que pasa sea aniquilada» (IV, 225). O, dicho de otro modo, las operaciones de recubrimiento consisten en «describir lo que adviene en los parámetros ya conocidos, en un lenguaje que inscribe dicho advenimiento como ya pensable a partir de los usos dominantes» (IV, 237). Y es que «[e]n un mundo dado, las partes definibles son a menudo lo que llamamos “lugares comunes”, es decir, sintagmas consensuales y evidentes [...] son en realidad fragmentos de obediencia ideológica» (IV, 238), precisamente porque «[e]stas cosas compartidas, las podemos evocar sin precisar demasiado lo que son» (IV, 238), ya que lo que hacen no es sino recubrir lo que se pretende aclarar y conocer, pues son «un imperativo de ignorancia, que prohíbe comprender lo que pasa» (IV, 239). «Lo constructible es una categoría que habríamos definido hace tiempo [...] como ideológica, puesto que considera como existentes las cosas que están ya sometidas a la lengua dominante» (IV, 241). De esta forma, ya no se *conoce* aquello que permitía la transformación, precisamente por el *reconocimiento* que oculta su posibilidad. «[S]e preferirá ese recubrimiento a eso que ha recubierto simplemente porque se lo reconoce» (IV, 431). En suma, «[s]e puede denominar “ideología dominante” a todo dispositivo que afirma que las leyes actuales de lo que existe serán indefinidamente confirmadas porque se deducen, en tanto que su universo es constructible, de lo que ya ha sido definido» (IV, 431). «se requiere de cierta forma una decisión de pensamiento sobre lo infinito para sustraerse a la dominación conservadora de una ideología» (IV, 431). Los recubrimientos «han convertido las verdades, primero en saberes, después en rutinas, después en materiales para el recubrimiento de todo lo que adviene» (IV, 435). Por otro lado, este re-cubrimiento podría entenderse como un ocultamiento (λήθω), cuyo contrario no es sino la verdad como ἀ-λήθεια, esto es, la operación de des-cubrimiento [*découvrement*], nombrada así por el propio Badiou.

quiere, al hablar de la ideología y de su sentido, esbozar un discurso que intente romper con la ideología para arriesgarse a ser el comienzo de un discurso científico (sin sujeto) sobre la ideología»¹⁴⁶. He aquí lo que se ha llamado la sutura científica althusseriana, que identifica la filosofía con la ciencia (en el sentido general griego de ἐπιστήμη), en oposición a la ideología a la que hay que enfrentarse mediante un “corte epistemológico” (*coupure épistémologique* –sintagma conceptual propio de las tesis acerca de la ciencia de Gaston Bachelard–). «Hace falta estar fuera de la ideología; es decir, situado en el nivel del conocimiento científico, para poder decir: estoy en la ideología»¹⁴⁷. Es necesario un afuera crítico de la ideología (capitalista, patriarcal, etc.) para desenmarañar y acabar con su propia lógica interna. Además, de acuerdo con Althusser, el conocimiento parte de la ideología, en el sentido de que rompe con lo que nuestro pensador denomina el “macizo ideológico”. «Toda la historia de la filosofía occidental está dominada no por el “problema del conocimiento”, sino por la solución ideológica, es decir, impuesta anticipadamente por “intereses” prácticos, religiosos, morales y políticos, extraños a la realidad del conocimiento que este “problema” debía recibir»¹⁴⁸. En el caso del patriarcado, Celia Amorós explica que se ha venido entendiendo el “objeto de conocimiento mujer” como pre-interpretado, es decir, ni siquiera objeto, ya que al poderse echar mano de estereotipos ideológicos ni siquiera se empieza a intentar interpretar; las respuestas ya están culturalmente dadas sin que nunca se haya preguntado realmente respecto a los comportamientos de las mujeres. La mujer «no es ni sujeto ni objeto de interpretación [...] ha sido ya construida en *topos* o lugar común [...] la ideología patriarcal es precisamente el no-pensamiento acerca de la mujer»¹⁴⁹. En palabras de Alicia Miyares: «somos lo misterioso y sin embargo tan bien conocido»¹⁵⁰. Se trata, en ambos autores, del problema de aquello que queda invisibilizado por las teorías: los “objetos” de conocimiento que, como explica Amorós en el caso de las “mujeres” son «necesariamente *invisibles* [...] porque no son objetos de esa teoría, porque son sus objetos prohibidos»¹⁵¹. «Para ver este invisible, para ver estos “desaciertos” [...] se precisa una mirada *instruida*, una mirada renovada, producida por una reflexión del “cambio de terreno” sobre el ejercicio del ver»¹⁵². Con vistas a provocar ese “cambio de terreno”, la filosofía debe llevar a cabo una ruptura epistemológica que rompa con la ideología y se construya en contra de ella.

Para Badiou, en vista de su pretensión de rescatar el concepto de sujeto para salvarlo de su sujeción necesaria a la ideología, en cambio, se trata de pensar precisamente la posibilidad de que

¹⁴⁶ Althusser, L., “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, *op. cit.*, p. 141.

¹⁴⁷ *Ib.*, p. 142.

¹⁴⁸ Althusser, L. y Balibar, E., *Para leer El capital*, *op. cit.*, p. 59.

¹⁴⁹ Amorós, C., *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 123.

¹⁵⁰ *Apud. Ib.*, p. 123.

¹⁵¹ Althusser, L. y Balibar, E., *Para leer El capital*, *op. cit.*, p. 31-32.

¹⁵² *Idem.*

una situación se transforme en virtud de un acontecimiento, a través de una teoría del sujeto¹⁵³ que no se reduzca a una función estrictamente ideológica, sino que explique la especificidad de distintas figuras subjetivas y diferentes tipos de procedimientos de verdad. «La elección se da aquí entre una recurrencia estructural, que piensa el efecto-sujeto como un conjunto vacío –y que, por lo tanto, se puede descubrir en las redes uniformes de la experiencia– y una hipótesis sobre la rareza del sujeto, que supedita su acaecimiento al acontecimiento, la intervención y los caminos genéricos de la fidelidad, remitiendo y reasegurando el vacío a una función de sutura al ser, de la que sólo la matemática desarrolla un saber» (EE, 474). En definitiva, el sujeto, para Badiou da cuenta de la posibilidad de cambio en exceso respecto a los lugares de la estructura. Se trata de un cambio entendido dialécticamente como proceso, y, en su lenguaje maduro, como continuación fiel al acontecimiento, en sus consecuencias, a través de las indagaciones respecto de las conexiones o desconexiones al acontecimiento, esto es, la serie de múltiples que, respectivamente, están conectados o no con el acontecimiento. Pues bien, parte de su crítica al estructuralismo althusseriano, concretamente contra “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” y *Elementos de autocrítica*, la encontramos en uno de sus tres textos tempranos: *De l'idéologie* (1976), donde pretende realizarse una renovación del nuevo concepto de ideología: «los explotadores saben perfectamente dónde está su interés, y que actúan y hablan en su nombre. Y los explotados de todos los siglos saben quién les explota y cómo. Los explotados se forjan su conciencia en la cotidianeidad de la explotación misma, y no en los entresijos de lo imaginario» (I, 16)¹⁵⁴. Se critica, así, el gesto althusseriano de tratar de vincular la ideología marxista con el inconsciente del psicoanálisis, como proyecto fallido que, además, como ya hemos dicho, relega al sujeto a la imposibilidad de transformación del mundo. La crítica principal es, por tanto, que «en la descripción althusseriana es imposible comprender *cuál es la ley interna del cambio de las relaciones de fuerza ideológicas*» (I, 34). De acuerdo con nuestro autor, debe tomarse la ideología como proceso y no como un estado o un mecanismo imaginario cerrado. Es decir, que la oposición

¹⁵³ Esta reconsideración del concepto de sujeto no supondrá, sin embargo, una vuelta a la fenomenología de la conciencia de su primer maestro, Sartre, ya que también se alejará de este concepto de sujeto libre. De hecho, en una suerte de síntesis sartreano-althusseriana, en *Lógicas de los mundos*, Badiou denominará a su método “fenomenología objetiva”, pues la lógica del aparecer de cada mundo determinado no depende de una conciencia, sino que se basa en las relaciones de los entes de ese mundo entre sí, según una estructura de ordenación trascendental, esto es, según la ley relacional que rige en cada mundo. Por otro lado, retomar el concepto de sujeto implicará, asimismo, entablar un diálogo con Jacques Lacan, que para él adolecería también de una incapacidad para encontrar una verdad significativa en los acontecimientos de Mayo del 68, diálogo que Badiou establece en su temprana obra *Teoría del sujeto*. Este interés, paradójicamente, podría haber nacido del Grupo de Lectura de Lacan que compartió con el propio Althusser a la cabeza y con un grupo de investigadores marxistas y lacanianos, entre los que se encontraban Balibar y Rancière, que en plena crisis del pensamiento marxista clásico se convirtieron en lo que más adelante se denominaría el postestructuralismo, precisamente opuesto a la obra althusseriana. Lo que le debemos a Lacan, según Badiou, es «–en la estela de Freud, pero también de Descartes– el haberle abierto la vía a una teoría formal del sujeto cuyo asiento es materialista» (LM, 66). Lacan permitió una reformulación del sujeto en clave crítica del humanismo clásico que nos alejara tanto de posiciones fenomenológico-religiosas como científicas.

¹⁵⁴ Traducción nuestra. Como diría Žižek posteriormente: “saben lo que hacen, y sin embargo lo hacen” (Cf. “Introducción. El espectro de la ideología”, en Žižek, S. (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, FCE, 2003).

ciencia/ideología será entendida, *à la* maoísta, como proceso, como lucha incesante, en una perspectiva dialéctica permite dar razón del devenir de las fuerzas en conflicto. Tal y como lo explica Bosteels: «La historicidad no puede ser reducida a la inspección objetiva de una estructura en instancias dominantes y subordinadas. [...] El impacto transformador de un acontecimiento puede comprenderse sólo si una dialéctica de fuerzas en proceso activo ancla, suplementa y divide la combinatoria de lugares y su juego ideológico especular»¹⁵⁵. Se dirá¹⁵⁶ que, con ello, Badiou incluso estaría invirtiendo el par althusseriano ciencia/ideología con su par saber/verdad, donde esta segunda parece llevar a cabo un gesto de interpelación al sujeto que, como consecuencia, le sería fiel, mientras que el saber enciclopédico quedaría conformado por el conjunto de conocimientos positivos de un momento, con los que el procedimiento de verdad rompería. De hecho, Badiou, al verse obligado a explicar la mediación entre el individuo y el sujeto de una verdad, lo hace a través de la “Idea”, que es «aquello a partir de lo cual un individuo se representa el mundo»¹⁵⁷, incluido él mismo, desde el momento en que, por incorporación al proceso de una verdad, está vinculado al tipo subjetivo fiel» (*SM*, 113). La Idea permite que la vida de un animal humano se oriente según una verdad. Sea ello así o no¹⁵⁸, en todo caso la razón de fondo resulta ser el error de Althusser de incurrir en una sutura científica a la hora de equiparar la filosofía a la ciencia, siendo así que todo lo que no sea ciencia es ideología: «Marx funda una ciencia nueva [...] allí donde antes sólo reinaba la disposición de nociones ideológicas. Marx funda la ciencia de la historia, allí donde sólo existían filosofías de la historia [...] En realidad, este ámbito mismo es modificado»¹⁵⁹. Marx abre al conocimiento científico un nuevo continente científico: el continente Historia¹⁶⁰. Sabemos que este autor incurriría, además, en otra sutura: la política, al definir la filosofía como “lucha de clases en la teoría”: «la filosofía debe reconocer que es sólo política investida en cierta forma, política continuada en cierta forma, política rumiada en cierta forma»¹⁶¹. La filosofía no se explica por la mera relación que mantiene con las ciencias. La tarea filosófica fundamental es la de trazar líneas de demarcación de un enfrentamiento insuperable siempre reconducido entre materialismo o ciencia (cuya función teórica es preponderante, como se

¹⁵⁵ Bosteels, B., *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico*, op. cit., p. 79.

¹⁵⁶ Cf. Žižek, S., *El espinoso sujeto*, op. cit., pp. 137 y 152.

¹⁵⁷ Esta noción de “Idea” –que puede rastrearse más en profundidad en el texto de Badiou “La idea del comunismo” (C5), texto en el que Badiou parece mantener la necesidad de una ideología para la práctica política colectiva– nos parece problemática si la analizamos desde la tradición marxista althusseriana –a la que, además, el propio Badiou pertenece–, dado que parece ser ciertamente cercana al concepto de “ideología”. Habría quizás, que retomar, por ello, la crítica que realiza Žižek en *El espinoso sujeto*, puesto que considera que Badiou realiza una inversión del par Ciencia/Ideología de Althusser: «[L]a oposición que [Alain Badiou] traza entre el saber (relacionado con el orden positivo del ser) y la verdad (relacionada con el “acontecimiento” que surge del vacío que hay en medio del ser) parece invertir la oposición althusseriana entre ciencia e ideología. El “saber” de Badiou está más cerca de (una concepción positivista de) la ciencia, mientras que su descripción del acontecimiento-verdad presenta una terrible semejanza con la “interpelación ideológica” de Althusser» (Žižek, S., *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 138).

¹⁵⁸ Badiou nunca ha respondido a esta objeción de Žižek.

¹⁵⁹ Althusser, L., *Lenin y la filosofía*, op. cit., p. 31.

¹⁶⁰ Cf. *Ib.*, p. 32.

¹⁶¹ *Ib.*, pp. 22-23.

expresa en la cita de Lenin “En los principios, las ideas verdaderas siempre sirven al pueblo”) e idealismo o ideología (cuya función práctico-social es estar al servicio de los intereses de la clase dominante, como obstáculo epistemológico¹⁶²). Los polos de la lucha podrán redefinirse según el rol que jueguen en cada momento, pues la línea de demarcación va desplazándose, pero la historia de ese antagonismo nunca será superada. La práctica filosófica es, por tanto, una intervención en el campo teórico que consiste en “trazar una línea de demarcación” en el interior de dicho campo teórico, entre lo científico y lo ideológico¹⁶³. «Es la filosofía materialista la que traza esta línea de demarcación, para preservar la práctica científica de los asaltos de la filosofía idealista, lo científico de los asaltos de lo ideológico»¹⁶⁴. «[U]na línea de demarcación no es nada, ni siquiera una línea, ni siquiera un trazo, sino el simple hecho de demarcarse, por lo tanto, el *vacío de una distancia*¹⁶⁵ tomada»¹⁶⁶. Dicha línea se desplaza constantemente y se trata de volver a pensar cada vez los términos que designan lo científico y lo ideológico¹⁶⁷.

En definitiva, contra la “historia como un proceso sin sujeto” de Althusser, Badiou retomará afirmativamente el concepto de sujeto con el fin de pensar la posibilidad de transformaciones radicales en el mundo. Así, contra la sutura, primero científica (textos de 1965: ciencia o filosofía/ideología) y después política (desde 1968: filosofía como lucha de clases en la teoría) de la filosofía por parte de Althusser, Badiou diseminará el concepto de verdad, categoría clave de la filosofía, en cuatro procedimientos: además de la ciencia y la política, el amor y el arte, para reestablecer la simetría¹⁶⁸ de las condiciones de la filosofía, y romper con el privilegio de una de ellas sobre las demás.

2.1.2. Vuelta a Hegel

Donc si votre question c'est "est-ce qu'il n'y a pas dans votre œuvre une certaine réhabilitation d'Hegel, en même temps qu'il y a une critique d'Hegel aussi, mais en autre niveau" je vous répondrais "oui". Il y a une réhabilitation d'Hegel, en tout cas il y a une réhabilitation de la dialectique et de la négativité par rapport au structuralisme dur. Et c'est pour ça que, pour une partie des althussériens j'ai fait un retour en arrière hégélien, dialectique classique... Alors que moi sur cette question ce que je pense c'est que j'ai quand même maintenu tout une

¹⁶² En las próximas páginas explicaremos esta noción bachelardiana.

¹⁶³ Cf. Althusser, L., *Lenin y la filosofía*, op. cit., pp. 67-68.

¹⁶⁴ *Ib.*, p. 68.

¹⁶⁵ Esta idea althusseriana de la distancia como demarcación va a ser clave para nosotros, como se verá especialmente en el tercer capítulo de la tercera sección.

¹⁶⁶ *Ib.*, pp. 69-70.

¹⁶⁷ Cf. *Ib.*, p. 70.

¹⁶⁸ Si bien en *Teoría del sujeto* aún hay huellas de la preeminencia de raíz althusseriana de la política, *El ser y el acontecimiento* —y los textos de esa época— presentará las cuatro condiciones de la filosofía de manera paralela.

série d'aspects structuraux dans le repérage des figures, dans leur séparation quand même, dans leur indépendance. Mais je pense que dès qu'on parle en termes de processus, vraiment, on est obligé en réalité de réintroduire des caractéristiques dialectiques.

Alain BADIOU, *Entretien*, Paris 2017 (Cf., anexo I)

[E]scapar realmente a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizás, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia que nos opone y al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte.

Michel FOUCAULT, *El orden del discurso*, Lección inaugural del Collège de France pronunciada el 2 de diciembre de 1970.

Es conocido que el principal enemigo teórico de Althusser fue siempre Hegel, contra cuya obra teleológica habría elaborado su teoría, según la cual Marx habría llevado a cabo, contra aquél, desde *La ideología alemana*, pero de un modo claro y definitivo en *El capital*, una ruptura epistemológica, realizando con ello un cambio de terreno que abriría una nueva teoría de la historia (materialismo histórico) y una nueva filosofía (materialismo dialéctico). Así, de acuerdo con Althusser, la filosofía materialista o la ciencia, guardaría una función polémica contra el idealismo o la ideología. Ahora bien, la filosofía de Badiou no asestará dicha ruptura frente al hegelianismo. Y nuestra tesis es que ese acercamiento a Hegel se debe a su alejamiento respecto del estructuralismo: «ni Hegel ni nosotros somos estructuralistas» (*TS*, 33). Hegel constituirá, así, una referencia continua con la que se medirá durante toda su obra¹⁶⁹. Y, sin embargo, aunque no *supere* nunca la dialéctica hegeliana, sí que pretenderá enfrentarse antagónicamente al idealismo. El primer texto badiouano que trata de encontrar esa dialéctica hegeliana no-idealista o, dicho de otro modo, el núcleo racional de la dialéctica hegeliana, será precisamente, *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne* (1977)¹⁷⁰, que revisará la obra de Hegel a la luz de las teorías maoístas, cuya interpretación es elaborada en el primer libro – que aquí tomaremos en último lugar– de los “años rojos” badiouanos: *Teoría de la contradicción* (1975). La idea básica de la que parte *Le Noyau rationnel* es que lo contrario del materialismo y de la dialéctica son, respectivamente, el idealismo y la metafísica, y deben conocerse por parte de todo

¹⁶⁹ Ya desde 1967, concretamente, con la *Ciencia de la Lógica*. Entre 1970 y 1980, declara “refinar” la dialéctica interrelacionando a Mao y a Hegel, de lo que quedó huella en *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne* y *Teoría del sujeto* (Cf. *LM*, 582-583).

¹⁷⁰ En realidad, este libro es la traducción, junto con una introducción y numerosos comentarios, realizados por Badiou, Bellassen y Mossot de un texto de Zhang Shiyong [*La philosophie de Hegel*, Pekín 1972], profesor, por aquel entonces, en el departamento de filosofía de la universidad de Pekín. Se trata de un libro comprometido con las luchas filosóficas ligadas al marco de la Revolución cultural.

aquél que se diga materialista y dialéctico, para poder refutarlas. Contra el Marx del materialismo metafísico althusseriano, sabio, pero condenado a los seminarios (desviación cientifista-académica), se reivindica el Marx hegelianizado de los años 50 (desviación idealista-romántica) como figura especulativa, pero virtualmente revolucionaria. Se tomará, además, el Hegel de los años 60-70 en China: el Hegel de la *Ciencia de la lógica*, a partir del cual se enarbolará una teoría contra el sistema idealista, pero a favor del núcleo racional de la dialéctica. Existe, según la reflexión que realizan Badiou y sus compañeros, de Zhang Shiyong, una contradicción interna entre el aspecto conservador de Hegel y su aspecto revolucionario, entre el sistema idealista y su núcleo racional, y no entre su conjunto y la dialéctica: «El sistema idealista de la filosofía de Hegel constituye el aspecto conservador, incluso reaccionario de su filosofía. Sin embargo, su filosofía idealista está atravesada por una cosa de gran valor: la dialéctica. Hegel es el primero, en la historia de la filosofía, en haber desarrollado completa y sistemáticamente, la dialéctica idealista. Ha expuesto sus características fundamentales mediante un punto de vista idealista» (NR, 23). Es la dialéctica misma la que se divide en dos. Lo que entra en contradicción con el sistema idealista hegeliano no designa el conjunto de la dialéctica idealista, sino que designa solamente el “núcleo racional” de su dialéctica. Por lo tanto, la marca idealista es interna a la propia dialéctica. Se abre así una vía de lectura dividida de Hegel, que no opone la dialéctica al idealismo, por la razón evidente de que el contrario de la dialéctica nunca ha sido el idealismo, sino la metafísica. La verdadera división de Hegel es necesariamente la oposición, interna a su dialéctica, de idealismo y materialismo, es decir, la oposición de los efectos del sistema y del núcleo racional. En otras palabras, el núcleo racional de la dialéctica hegeliana es necesariamente el materialismo, que coincidirá con el principio del movimiento. Mientras que el idealismo está basado en la autorealización del concepto, y una vez el absoluto se realice, no habrá ya ni contradicción ni movimiento; el aspecto racional entra en juego cuando hay movimiento, transformación y enfrentamiento de contradicciones, esto es, cuando hay dialéctica (Cf. NR, 80-83). Se lleva a cabo, en definitiva, una lectura marxista y dividida de Hegel, que descubre en las propias rupturas e incoherencias del proceso dialéctico el conflicto mismo de las tendencias materialistas e idealistas. «La dialecticidad de la dialéctica consiste justamente en que tiene su historia conceptual, y en que divide la matriz hegeliana hasta el punto en que esta se revela en su ser como una doctrina del acontecimiento, y no como la aventura regulada del espíritu. Una política, más bien que una historia» (PP, 57).

Por otra parte, a pesar de no llevar a cabo dicha ruptura radical, más adelante, en el segundo tomo de *El ser y el acontecimiento*, Badiou afirmará rotundamente que el lema clave de la filosofía hegeliana “No hay sino el Todo”, es radicalmente contrario a su propia propuesta: Hegel es «el filósofo que llevó más lejos la interiorización de la Totalidad en el más mínimo movimiento del pensamiento» (LM, 165). En Badiou, en cambio, no hay sino verdad local; las situaciones, o los mundos, son disjuntos y no pueden ser jerarquizados. Hay una pluralidad de verdades eternas, y una pluralidad

infinita de cuerpos subjetivables en una pluralidad infinita de mundos. En cambio, en «Hegel, la totalidad como realización de sí misma es la unidad de lo Verdadero. Lo Verdadero es “el devenir de sí mismo” y debe ser pensado “no solamente como sustancia, sino también, y al mismo tiempo, como sujeto”. Eso es decir que lo verdadero reúne sus determinaciones immanentes –las etapas de su desarrollo– con lo que Hegel llama “la Idea absoluta”» (LM, 165). Dado que para Hegel la verdad es el Todo, las dos dificultades con las que se topa son, en primer lugar, la de no caer en la mística subjetiva de lo Uno (Schelling); y, en segundo lugar, en el dogmatismo objetivo de la Sustancia (Spinoza). Contra el primero, pensará la necesidad de las determinaciones, para no anclarse en un infinito abstracto y vacío al que se accedería de forma inmediata. Frente al segundo, se postula una “absolutidad subjetiva del Todo” que garantice la inmanencia integral. Los otros dos principios hegelianos serán, por tanto, “El Todo es despliegue de sí y no absolutidad-una exterior al sujeto” y “El Todo es advenimiento inmanente de su propio concepto”. «Eso significa que el pensamiento del Todo es la efectucción del mismo Todo. Y, en consecuencia, lo que exhibe el Todo en el pensamiento no es otra cosa que el camino del pensamiento, o sea su método» (LM, 166). Se trata de una exacerbación de la idea de una autonomía incondicionada de la especulación, que piensa la filosofía como autofundada. Contra esta idea, la dialéctica materialista badiouana es «una filosofía que está siempre bajo la condición de verdades exteriores (matemáticas [esto es, científicas], poéticas [es decir, artísticas], políticas, etc. [bajo ese etcétera sabemos que sólo cabe lo siguiente: amorosas])¹⁷¹» (LM, 167). Contra dicho axioma “No hay sino el Todo”, por tanto, Badiou mantendrá que “No hay el Todo”, lo que equivale a «distribuir el pensamiento de un modo totalmente diferente, según una demarcación de tres términos –correspondientes a cada uno de los tomos de *El ser y el acontecimiento*–: el pensamiento de lo múltiple (ontología matemática), el pensamiento del aparecer (lógica de los mundos) y el pensamiento-verdadero (procedimientos postacontecimentales portados por un cuerpo-sujeto) [...] [M]ultiplicidades indiferentes, o desvinculación ontológica; mundos del aparecer, o vinculación lógica; procedimientos de verdad, o eternidad subjetiva» (LM, 168). Esa es la tríada del no-Todo. La tríada hegeliana del Todo es la siguiente: «lo inmediato, o cosa-según-el-ser; la mediación, o cosa-según-su-esencia; la superación de la mediación, o cosa-según-su-concepto. O también: el comienzo (el Todo como puro borde del pensamiento), la paciencia (el trabajo negativo de interiorización) y el resultado (el Todo en sí y para sí)» (LM, 168). Pero a esa tríada, de acuerdo con el propio Hegel, constituiría en realidad cuatro: el Todo mismo, que está más allá de su propia construcción dialéctica. «Del mismo modo, para que las verdades (tercer término, el pensamiento) suplementen a los mundos (segundo término, la lógica) cuyo múltiple puro es el ser (primer término, la ontología), nosotros necesitamos una causa evanescente, que es exactamente lo contrario del Todo: un esplendor abolido,

¹⁷¹ Lo que no deja de ser la premisa althusseriana de una filosofía condicionada.

al que denominamos el acontecimiento, y que es el cuarto término» (LM, 168). Creemos que este distanciamiento respecto de Hegel, del peso de la totalidad que hay en su filosofía, constituye un distanciamiento de la idea clave que suele identificarse con un marxismo hegeliano, que es el fin de la Historia. Si en Hegel hay un Todo que se da desde el comienzo y que debe desplegarse para realizarse a sí mismo a través de sus determinaciones, la Historia, siguiendo esta idea, alcanzaría un fin en el momento en que lograra realizarse. En cambio, para Badiou «la historia no existe (esto sería figura del todo). No existen sino épocas históricas, historizaciones [...] Es por eso por lo que nosotros, comunistas, no postulamos ningún punto de detención. Cuando determinamos la etapa en curso, es respecto de la precedente y de la venidera» (TS, 115). Además, la razón del movimiento histórico no sería el trabajo de lo negativo, como en Hegel, sino la sustracción. «La causalidad de la falta no tiene nada que ver con el trabajo de lo negativo. La conceptualización (el infinito) de lo real (el azar) se opera en la neutralización recíproca de la afirmación y de la negación» (TS, 116). «[L]a “negación de la negación” no es, en todo esto, lo que nos permite concluir» (TS, 120).

Para salir de ese idealismo, según Badiou, la noción de dialéctica deberá hallarse en constante interrelación con los textos canónicos de Mao Tse-Tung. Anulado el velo místico de la dialéctica hegeliana, encontraremos su núcleo racional en el pensamiento de Mao.

2.1.3. *La contradicción de Mao*

No hay nada que no se pueda separar.

Mao Tse-tung, “Charla sobre cuestiones de filosofía”.

Mao Tse-Tung realiza, según Badiou, el programa fijado por Lenin, contra el dogmatismo y el revisionismo, de desarrollar el núcleo de la dialéctica, que se resume en el lema “uno se divide en dos”. Según Mao, toda realidad es un proceso que se encamina a un sistema de contradicciones (antagónicas y no antagónicas¹⁷²), en el que siempre hay una contradicción principal. Además, cada una de las contradicciones es disimétrica, es decir, uno de los dos términos es siempre dominante (Cf. TC, 40). «Si es verdad, en efecto, que la dialéctica es ante todo la ley del *movimiento* de la contradicción, no se puede uno contentar con la simple determinación estructural, que por sí misma no dice nada sobre este movimiento» (TC, 69). En *Teoría de la contradicción* (1975) hallamos a Mao como punto

¹⁷² Es precisamente esa distinción la que hace que se pueda distinguir, según Badiou, la concepción maoísta de la política y la schmittiana: se trata de «la diferencia entre el enemigo irreductible y el amigo potencial. La contradicción con el primero es antagónica y concierne a una lucha frontal. Aquella que tiene que ver con el segundo, según afirma Mao “en el seno del pueblo”, concierne a la discusión argumentada para determinar qué es verdadero. Si, como Carl Schmitt, Mao, que fue durante mucho tiempo un jefe militar, le concede una gran importancia a una estricta determinación del enemigo, al contrario que Schmitt no hace en absoluto de esa determinación la *esencia* de la política. Al contrario, dado que, para él, el difícil arte de la política es resolver las contradicciones en el seno del pueblo de manera que se constituya, contra el enemigo, una fuerza de máxima amplitud» (IV, 667).

medio contra los frentes representados por Althusser y por Hegel, respectivamente: «El primer principio de la dialéctica debe, pues, ser tenazmente defendido contra su corrupción revisionista (pensar el proceso como identidad estructural objetiva) y su corrupción metafísica abierta (pensar el proceso como autoengendramiento de lo complejo a partir de lo simple, postular un Origen)» (TC, 52). Para el Mao de Badiou, en cambio, todo término del proceso se encuentra él mismo dividido y esta división misma es el motor de su movimiento: «El movimiento no es una sucesión de unidades, sino una maraña de divisiones» (TC, 53). La metafísica de Hegel, tildada así porque pretende engendrar todo movimiento a partir de la necesidad de un gesto inicial indescomponible, supone que la práctica es iniciada por la teoría. Pero es que «*el movimiento del conocimiento ha comenzado ya siempre, puesto que incluye la práctica como uno de sus términos*» (TC, 45). Se concluirá, antihegelianamente, que «[l]a resolución de una contradicción nunca es la síntesis de los términos» (TC, 75).

En política, el “núcleo racional” de la doctrina maoísta se traducirá en el reconocimiento de la existencia de contradicciones internas en un país socialista¹⁷³, ante lo que se proponen tres estrategias políticas principales: la línea de masas, la crítica de la forma-partido y la idea de la reeducación intelectual. Tras la toma del poder y de la apropiación colectiva de la economía, durante el período de transición en una sociedad socialista se halla un remanente de hábitos de las viejas clases dominantes, además de constituirse privilegios en el aparato estatal del partido. Con ello, se reproduce la antigua división capitalista del trabajo, división del trabajo (manual/intelectual), que se traduce en la oposición entre funciones de dirección y de ejecución. Así se desarrolla la línea política revisionista que tiende a excluir a las masas de la dirección, sustituyéndolas por una elite tecnocrática, que se separa de sus bases populares: las masas de campesinos y obreros. Mao opta por dotar al poder popular de una realidad militante, bajo la forma de consejos de delegados de los obreros, de los campesinos y de los soldados, en una desconfianza hacia la burocracia del Partido, a la concentración partidaria del poder, a la soberanía de los dirigentes (máxima estalinista). Mao busca el apoyo del lado del movimiento campesino, de los obreros rebeldes, de la juventud y también del ejército, sobre la base de una contradicción entre Partido-Estado y movimiento popular (Cf. LM, 546). «Como pretende mostrar la Revolución cultural, una respuesta adecuada a este fenómeno sólo puede consistir en llamar a las masas a movilizarse para ejercer directamente el poder político, económico y cultural del país y en eliminar los elementos derechistas, derivados de la vieja división social del trabajo, en el interior mismo de la supuesta izquierda revolucionaria»¹⁷⁴. Ello desembocará en la búsqueda de erradicación de todo lo viejo en pos de lo nuevo: de ahí surge la célebre imagen del “hombre nuevo”, totalmente desprendido del “hombre viejo”, en un constante proceso de reeducación y autocrítica. Sin

¹⁷³ Cf. Bosteels, B., *Marx y Freud en América Latina*, op. cit., p. 231.

¹⁷⁴ *Ib.*, p. 232.

embargo, mientras que las contradicciones externas serán consideradas antagónicas y, por tanto, habrán de resolverse mediante la guerra contra el enemigo, las contradicciones internas, al ser no-antagónicas no se solucionarán mediante la coerción y el enfrentamiento militar, sino a través de una larga y permanente lucha política e ideológica. Es por ello por lo que para el maoísmo la transformación del modo económico de producción será necesario pero insuficiente y habrá que revolucionar también el papel que representa cada instancia integrante de la sociedad. Es decir, el desarrollo de las fuerzas productivas no garantiza la transformación de las relaciones de producción, sino que es necesario terminar también con las relaciones ideológicas.

Dado que consideramos más fructífero leer a Mao en relación con Althusser, dejaremos por ahora sus teorías para pasar al entrelazamiento de estos tres personajes que hemos presentado y con los que Badiou se mide para hallar su dialéctica materialista.

2.2. ¿Qué materialismo¹⁷⁵?

Tras esta breve revisión de los tres personajes principales de sus obras de juventud, que nos ha permitido acotar los términos de la necesidad, según Badiou, de recurrir a la dialéctica, estamos en condiciones de preguntarnos ahora si realmente es posible aquello que mediante dichos pensadores pretende Badiou: plantear una dialéctica materialista. Una dialéctica no metafísica, tampoco estructuralista, cuya ley principal sea la maoísta ley de la contradicción, y materialista, es decir, no identificable exactamente con el idealismo hegeliano.

Aunque partimos aquí, como Althusser y Badiou, de la oposición entre materialismo e idealismo, en el fondo lo que nos va a interesar contraponer, concretamente, va a ser ruptura y dialéctica, bajo la premisa de que una ruptura dialéctica no es una ruptura *tout court*.

En línea con la intervención althusseriana en el campo filosófico, se afirmará tajantemente que «[s]i por materialismo hemos de entender algo todavía, ha de tratarse de algo así como el esfuerzo ininterrumpido –que todavía no nos ha abandonado– de pensar fuera del universo hegeliano»¹⁷⁶. Como ya hemos tratado, Badiou lo tenía claro aún en 1967, hasta que aconteció Mayo del 68 y decidió romper con Althusser, cediendo con ello a la dialéctica hegeliana. ¿Por qué hablamos de ceder en

¹⁷⁵ Le debemos a *El materialismo* de Carlos Fernández Liria nuestra interpretación de la filosofía hegeliana, atravesada por la crítica althusseriana. Atenderemos, sin embargo, no al “idealismo” hegeliano, sino más bien, y concretamente, a su dialéctica, rastreando como su opuesto, no ya el materialismo, sino el concepto de ruptura de raíz bachelardiano-althusseriana. Dejamos, por tanto, como ya explorado el campo de la polémica entre idealismo y materialismo, para adentrarnos en un nuevo enfrentamiento. No nos interesa tanto navegar dentro de la totalidad hegeliana –de la que, por otra parte, quizás no podríamos salir sin ahogarnos–, como identificar cierto hegelianismo en el propio Badiou ligado a esa vuelta a la dialéctica bajo el prisma crítico del althusserianismo para preguntarnos qué se juega en esa toma de postura por parte de nuestro autor francés. Confrontaremos, además, dicha interpretación con el reciente libro de César Ruiz Sanjuán *Historia y Sistema en Marx*, donde el sujeto-objeto de estudio no será, para nosotros, el propio Marx, sino, de nuevo, la dialéctica y la totalidad hegelianas.

¹⁷⁶ Fernández Liria, C., *El materialismo*, Madrid, Síntesis, 1998, p. 20.

términos negativos? Puesto que, si no renunciamos a lo que Althusser halló mediante sus seminarios, consideraremos que «[l]a enfermedad hegeliana es una especie de fábrica de la *esterilidad científica*»¹⁷⁷, en tanto que su proceder no encamina sino a la indistinción de lo que en primera instancia se presenta como diferente, pero que eventualmente es únicamente un momento de la totalidad. «El Absoluto es ese ahí en el que todo está en todo, en el que, consiguientemente, todos los contrarios se unifican [...] todas las oposiciones [...] son, en él, lo mismo. [...] No hay idealismo más que en la medida en que se ha destinado a la filosofía a moverse en el éter de lo absoluto»¹⁷⁸. Hegel lo afirma de este modo, que a primera vista pareciera reproducir *avant la lettre*, el lema maoísta “Uno se divide en Dos”: «El espíritu sólo cobra su verdad al encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento»¹⁷⁹. Esto es, la totalidad se reconoce a sí misma en su negación, igual que en Badiou, para quien la verdad del mundo sólo sale a la luz cuando surge el acontecimiento que niega ese mundo, cuando surge la no-ley que niega la ley del mundo: «El absoluto no puede ser simplemente la identidad: tiene que ser capaz de ser la identidad de la identidad y la no identidad. Tiene que ser capaz de perderse y de reconocerse en su pérdida»¹⁸⁰. Al todo no le falta nada y no hay ningún afuera que pudiera afectarle. Es un universo sin distancia: «llamamos dialéctica al superior movimiento racional, en el cual tales términos, que parecen absolutamente separados, traspasan uno al otro por sí mismos, por medio de lo que ellos son; y así la presuposición [de su estar separados] se elimina. La inmanente naturaleza dialéctica del ser y la nada mismos consiste en que ellos muestran su unidad, esto es el devenir, como su verdad»¹⁸¹. Lo absoluto, la totalidad, no es una abstracción indiferente, precisamente porque elimina y conserva todas las determinaciones en ella. Lo en sí retorna para sí saliendo fuera de sí para ser lo absoluto, que es el concepto de infinitud hegeliana: «En su relación con otro, algo es ya un otro frente a él; en su virtud, ya que aquello a lo que pasa es enteramente lo mismo que lo que pasa (ambos no tienen otra determinación que una sola y la misma, a saber, la de ser un otro), resulta entonces que pasando a otro, algo sólo viene a coincidir consigo mismo y esta referencia a sí mismo en el pasar y en lo otro es la *verdadera infinitud*»¹⁸². El problema reside aquí en que no hay dos términos independientes entre sí, sino que en la verdadera infinitud se da una relación en la que uno de los dos términos es la relación misma, el vínculo entre ambos. Esta relación infinita es, pues, la totalidad.

Espíritu no significa sino la capacidad de ser lo mismo en lo otro, es decir, la explicitación de uno mismo en la negación, en la contradicción. Este llegar a ser lo que se es mediante la contradicción

¹⁷⁷ *Ib.*, p. 29.

¹⁷⁸ *Ib.*, p. 57.

¹⁷⁹ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-textos, 2009, p. 136.

¹⁸⁰ Fernández Liria, C., *El materialismo*, op. cit., p. 68.

¹⁸¹ Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1976, p. 96.

¹⁸² Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1997, § 95, p. 197.

determina ya que lo que se es tiene que ser espíritu. [...] La contradicción es la interioridad de un exterior. Esa interioridad sólo puede ser el absoluto mismo en uno de sus momentos, pues sólo para el absoluto, para el todo, es interior todo lo exterior. Y todo Hegel ha mostrado que esa interioridad, este absoluto, sólo puede ser el espíritu, el ser para sí en todo ser otro¹⁸³.

La oposición es entendida en Hegel como diferencia interna, como relación infinita en la que uno de los términos opuestos es la verdad de la relación. No hay exterior: «el progresar, por ende, no debe entenderse como un fluir de uno a otro. [...] en cada grado de ulterior determinación lo universal eleva toda la masa de su contenido precedente y, por su progresar dialéctico no sólo no pierde nada, ni deja nada tras de sí, sino que lleva consigo todo lo adquirido y se enriquece y se condensa en sí mismo»¹⁸⁴. Si bien el paciente trabajo del concepto se desenvuelve en sus determinaciones, no es sino para que el espíritu se reconozca a sí mismo, que es la verdad de todas las determinaciones concretas. «Aquello por cuyo medio el concepto se impele adelante por sí mismo, es lo negativo, ya mencionado, que contiene en sí; éste es el verdadero elemento dialéctico»¹⁸⁵. Entonces, ¿cómo defender una inmanencia que no quede subsumida bajo una totalidad? ¿Cómo pensar la transformación en la inmanencia sin caer en la sin-distancia de lo absoluto?

La apuesta de Althusser frente a esta contradicción simple hegeliana que engendra en sí todas las contradicciones, es la idea de contradicción sobredeterminada, tomada del psicoanálisis, y relacionada con la metáfora de Lenin “una cadena vale lo que vale su eslabón más débil”¹⁸⁶. Tal y como lo explica Althusser, Lenin consideraba que Rusia era el eslabón más débil debido a la «acumulación y la exasperación de todas las contradicciones entonces posibles en un solo Estado»¹⁸⁷ y «porque era, al mismo tiempo, la nación *más atrasada y la más avanzada* [...] en retardo frente a la revolución burguesa y a la víspera de una revolución proletaria»¹⁸⁸. «A lo que fueron agregándose, en el detalle de los acontecimientos, otras circunstancias “excepcionales”, ininteligibles fuera de este “entrelazamiento” de contradicciones interiores y exteriores de Rusia»¹⁸⁹: el marxismo occidental, la revolución de 1905 y la puntual alianza con la burguesía franco-inglesa –alianzas inesperadas, como en Mayo del 68–.

[U]na situación en la que la revolución está “a la orden del día”, no puede, por simple virtud directa, provocar una “situación revolucionaria” y, con mayor razón, una situación de ruptura revolucionaria y el triunfo de la revolución. Para que esta contradicción llegue a ser “activa” en el sentido

¹⁸³ Fernández Liria, C., *El materialismo*, p. 182.

¹⁸⁴ Hegel, *Ciencia de la lógica*, op. cit., Libro III: La doctrina del concepto, p. 738.

¹⁸⁵ *Ib.*, Introducción, p. 51.

¹⁸⁶ Cf. Althusser, L., “Contradicción y sobredeterminación”, en *La revolución teórica de Marx*, op. cit., p. 76.

¹⁸⁷ *Ib.*, p. 77.

¹⁸⁸ *Ib.*, p. 78.

¹⁸⁹ *Ib.*, p. 77.

fuerte del término, es decir, principio de ruptura, es necesario que se produzca una acumulación de “circunstancias” y de “corrientes”, de tal forma que, sea cual fuere su origen y sentido (y muchas de entre ellas son *necesariamente*, por su origen y sentido, paradójicamente extrañas, aún más, “absolutamente opuestas” a la revolución), puedan “fusionarse” en una *unidad de ruptura*: lo que ocurre cuando se logra *agrupar* la inmensa mayoría de las masas populares para derrocar un régimen cuyas clases dirigentes son impotentes para defenderlo¹⁹⁰.

Se trata de la fusión de una acumulación de contradicciones. La contradicción principal y las contradicciones secundarias se determinan recíprocamente. Es por eso mismo por lo que la contradicción principal está sobredeterminada:

la “contradicción” es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las *instancias* mismas que gobierna; que ella es ella misma *afectada*, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos niveles y las diversas *instancias* de la formación social que ella anima; podríamos decir: *sobredeterminada en su principio*¹⁹¹.

Si la determinación no fuera mutua, se caería en el economicismo. Ninguno de los términos constituye la relación misma, como vimos en la relación infinita hegeliana. La tesis es que el capitalismo no lleva en sus entrañas una contradicción simple que lo vaya a hacer estallar necesariamente desde su misma esencia¹⁹². De hecho, la complejidad de la contradicción hegeliana no se debe a la sobredeterminación, sino a una “*interiorización acumulativa*”¹⁹³ reglada por la *Aufhebung*. Se trata de una totalidad que «*se refleja en un principio interno único*, que es la *verdad* de todas las determinaciones concretas», que la mueve hacia su propio “Fin ideológico”¹⁹⁴: «El resultado (como venimos diciendo) es lo mismo que el principio sólo porque el principio no es sino *telos* [...] lo inmediato en cuanto *telos* tiene en sí mismo la realidad pura. El fin realizado, o lo real en su venir a estar ahí, es el movimiento y el devenir desplegado [...] y lo real es igual a aquella immediatez o a aquella simplicidad del origen sólo porque eso real es resultado, es lo retornado a sí mismo»¹⁹⁵. Por su parte, aunque en su carta a Bloch del 21 de septiembre de 1890, Engels sostenga que la economía determina el curso

¹⁹⁰ *Ib.*, p. 80.

¹⁹¹ *Ib.*, p. 81.

¹⁹² Tal como si parecieran creer otros marxismos como el fatalista, el ortodoxo, el dogmático, el mecanicista y, claro, el hegeliano.

¹⁹³ Althusser, L., “Contradicción y sobredeterminación”, *op. cit.*, p. 82.

¹⁹⁴ *Ib.*, p. 84.

¹⁹⁵ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 127.

de la Historia *en última instancia*, Althusser pretende demostrar que «Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la “última instancia”»¹⁹⁶.

Todo ello tiene su fundamento en *Sobre la contradicción* de Mao Tse-tung¹⁹⁷. La teoría más comentada de este texto de Mao es la siguiente: «En el proceso de desarrollo de una cosa compleja hay muchas contradicciones y, de ellas, una es necesariamente la principal, cuya existencia y desarrollo determina o influye en la existencia y desarrollo de las demás contradicciones»¹⁹⁸. Sin embargo, la posición entre las contradicciones es intercambiable y, en cada caso, su influencia es siempre recíproca. Además, en cada contradicción hay dos aspectos en un desarrollo desigual, dado que uno ha de ser el principal y el otro el secundario, siendo sus papeles de nuevo invertibles. El momento de la inversión tiene lugar cuando uno de los aspectos llega a predominar sobre el otro, dándose una transformación cualitativa (pues si lo consideráramos un cambio cuantitativo estaríamos anclados en una concepción metafísica). Mao vincula estrechamente el concepto de contradicción y el de dialéctica al señalar la idea, de raíz leninista, de que la ley fundamental de la dialéctica materialista no es sino la ley universal de la contradicción, inherente al desarrollo de todas las cosas (en la naturaleza, en el pensamiento, en la sociedad, etc.). Pero hay que analizar la particularidad de las contradicciones de cada cosa. Esa concepción se opone, según él, a la concepción metafísica del mundo¹⁹⁹. Consideramos que esta insistencia en enfrentar la dialéctica²⁰⁰ a la metafísica nace de la convicción de la necesidad de pensar la transformación y la consecuente suposición de que la orientación metafísica la considera imposible, puesto que «ve las cosas como aisladas, estáticas y unilaterales [...] eternamente aisladas unas de otras y eternamente inmutables»²⁰¹: «Sólo las clases dominantes reaccionarias del pasado y del presente, y la metafísica a su servicio, no consideran los contrarios como vivos, condicionales, móviles y que se convierten el uno en el otro, sino como muertos y petrificados, y propagan esta falacia por todas partes para engañar a las masas populares, en el intento de perpetuar su dominación»²⁰². Ello es imposible de asimilar para el marxismo en tanto en cuanto supone la aseveración de que el capitalismo no es algo eterno y, por tanto, naturalizable²⁰³ y vinculable a la esencia misma del ser humano, sino que constituye algo esencialmente histórico. Para una posición que tanto ha luchado

¹⁹⁶ Althusser, L., “Contradicción y sobredeterminación”, *op. cit.*, p. 93.

¹⁹⁷ Quien representa, para Badiou, el «*gran dialéctico* del movimiento comunista» (Badiou, A., “Mao, el gran dialéctico”, *op. cit.*).

¹⁹⁸ Tse-tung, M., *Sobre la contradicción*, *op. cit.*, p. 37.

¹⁹⁹ Aunque en realidad es ya Hegel mismo quien opone el desarrollo dialéctico al filosofar metafísico (Cf. Hegel, *Ciencia de la lógica*, *op. cit.*, p. 110). Además, la semántica en la que se mueve Hegel es, ya antes que Mao, dinámica: “movimiento dialéctico”, “progresar dialéctico”, “desarrollo dialéctico”, “negatividad dialéctica”, etc.

²⁰⁰ Mao reconstruye la concepción dialéctica en cuatro etapas que comienzan con la antigua dialéctica espontánea e ingenua, aunque realmente empieza con Hegel como teoría sistemática y universal, pasando por su transformación en dialéctica *materialista* con Marx y Engels, después con Lenin y Stalin, y finalizando con Mao mismo.

²⁰¹ Tse-tung, M., *Sobre la contradicción*, *op. cit.*, p. 22.

²⁰² *Ib.*, p. 45.

²⁰³ «[Q]ue la suerte de los damnificados de la tierra no es nunca una ley de la naturaleza y que puede [...] ser revocada» (LM, 71).

por presentar esta tesis al mundo moderno, resulta difícil aceptar lo que, sin embargo, no es sino un marxista quien ha hecho hincapié en sostener: que lo histórico también puede y debe ser pensado como eterno –en el sentido de no diacrónico, esto es, sincrónico o estructural– si queremos hacer ciencia del estudio de ese objeto: lo que Marx estudiaba no era sino la estructura del sistema capitalista, aquello en lo que consiste el capital, y ese concepto no puede llevar sino el viejo nombre platónico de εἶδος, que en tanto que tal, es atemporal.

Platón: aquello que hace a las cosas ser lo que son no es visible entre las evidencias de lo directamente vivido. La teoría tiene que arrancarse del tejido de evidencias en el que se despliega lo vivido, para acceder a las estructuras que hacen de las cosas aquello que ellas son. [...] Marx cambia de mundo no menos que Platón [...]: abandona el mundo de las fantasmagorías de lo vivido para acceder al mundo de los conceptos capaces de apropiarse teóricamente de este mundo, que es –quién lo pretendería negar– el único. Entre un mundo y otro no hay más *chorismós*, pero tampoco menos, que la diferencia que hay entre vivir las cosas y conocerlas²⁰⁴.

Ello, claro está, no debe hacernos pensar en la eternidad de los modos de producción capitalistas empíricos mismos. Que el objetivo explícito de Marx en *El capital* fuera “sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna”²⁰⁵, esto es, una ley de una sociedad concreta de la historia y no la ley de la Historia misma, historiza el capitalismo contra el intento de naturalizarlo pero, a la vez, hace de su ley un εἶδος susceptible de ser comprendido como esencia, como concepto y, en tanto que tal, al margen de la relatividad temporal.

En cambio, la concepción del mundo que Mao opone a la metafísica es «la dialéctica materialista según la cual el desarrollo de las cosas se debe a sus contradicciones internas»²⁰⁶. Es decir, que la causa fundamental o base del desarrollo y el automovimiento de las cosas es su carácter contradictorio interno y la causa secundaria o condición es su interconexión e interacción con todo lo que la rodea. Mao no ve otra forma de pensar la posibilidad de que una cosa se transforme en otra más que si hay una viva contradicción en su seno y una interconexión de ella con el resto. «La interdependencia y la lucha entre los contrarios existentes en cada una de las cosas determinan su vida e impulsan su desarrollo. No hay cosa que no contenga contradicción»²⁰⁷. Hay una interdependencia entre los dos elementos de la contradicción: no puede darse uno sin el otro. Y esa interdependencia es posible por la tesis de la unidad de los contrarios. «Identidad, unidad, coincidencia, interpenetración, impregnación recíproca, interdependencia (o mutua dependencia para existir), interconexión o

²⁰⁴ Fernández Liria, C., *El materialismo*, op. cit., p. 48.

²⁰⁵ Cf. Ruiz Sanjuán, *Historia y sistema en Marx*, op. cit., p. 267.

²⁰⁶ Tse-tung, M., *Sobre la contradicción*, op. cit., p. 22.

²⁰⁷ *Ib.*, p. 25.

cooperación»: «la existencia de cada uno de los dos aspectos de una contradicción en el proceso de desarrollo de una cosa presupone la existencia de su contrario, y ambos aspectos coexisten en un todo único»²⁰⁸.

En definitiva, si bien Badiou enraíza en Mao (Cf. *NR*) la tentativa que en su momento indicó Marx de hallar en la dialéctica hegeliana un “núcleo racional”²⁰⁹, consideramos que no se ha conseguido extirpar el fondo de su envoltura mística: la necesidad, esto es, la incapacidad de pensar la contingencia en el desarrollo de los fenómenos. Lo detectamos especialmente en las siguientes palabras de Mao: «estas contradicciones *conducen inevitablemente*, en los diferentes tipos de sociedades de clases, a diferentes tipos de revoluciones sociales»²¹⁰. «[S]obre la base de determinadas condiciones, cada uno de los aspectos contradictorios se transforma en su contrario»²¹¹. Y ello sólo es posible bajo la premisa de su identidad, de su interconexión, que hace viable el cambio de posición de uno por el otro. En definitiva, Mao insiste en pensar la dialéctica como la lucha de dos aspectos que se oponen entre sí en una contradicción por la que se excluyen mutuamente. Según esta concepción, «ninguno de los dos aspectos contradictorios puede existir independientemente del otro. Si falta uno de los dos contrarios, falta la condición para la existencia del otro»²¹². Mao recurre a un dicho popular chino para ilustrar su posición: «Cosas que se oponen, se sostienen entre sí»²¹³. Ahora bien, mediante esa inversión en las relaciones de fuerzas, pareciera que se cambian meramente los lugares en lugar de abolirse el lugar mismo²¹⁴, lo que constituiría la verdadera transformación que se quiere operar sobre la base de esa teoría dialéctica. Esa transformación está repetidamente calificada por Mao como necesaria («Todo proceso tiene un comienzo y un fin, todo proceso se transforma en su contrario»²¹⁵) y como progresiva, pues según él se da «de manera gradual», «paulatinamente», «poco a poco»; en

²⁰⁸ *Ib.*, p. 42.

²⁰⁹ Cf. Marx, carta del 16 de enero de 1858 y epílogo a la segunda edición alemana de *El capital*.

²¹⁰ Tse-tung, M., *Sobre la contradicción*, op. cit., p. 35. Subrayado nuestro.

²¹¹ *Ib.*, p. 42.

²¹² *Ib.*, p. 43.

²¹³ *Ib.*, p. 47.

²¹⁴ Aunque la crítica que Žižek dirige a Mao arranca de manera opuesta a la nuestra, sus conclusiones son análogas a las que aquí establecemos: «Mao tenía razón al rechazar la noción clásica de “síntesis dialéctica” como la “reconcilización” de los opuestos, como una unidad superior que comprende la lucha de éstos; se equivocaba al formular este rechazo, esta insistencia en la prioridad de la lucha, de la división, por encima de toda síntesis o unidad, en términos de una cosmología-ontología general de la “eterna lucha de opuestos”» (Žižek, S., “Introducción. Mao Tse-tung, el señor marxista del des-gobierno”, en *Slavoj Žižek presenta a Mao. Sobre la práctica y la contradicción*, Madrid, Akal, 2010, p. 16). «[L]o que Mao no consigue hacer aquí es proceder a la “identidad de los opuestos” propiamente hablando hegeliana, y reconocer efectivamente que la Revolución está luchando y tratando de aniquilar *su propia esencia*» (*Ib.*, p. 31). «Su problema era precisamente la falta de la “negación de la negación”, el fracaso de los intentos de transponer la negatividad revolucionaria a un orden positivo verdaderamente nuevo: toda estabilización temporal de la revolución equivalía a otras tantas restauraciones del viejo orden, así que la única manera de mantener viva la revolución era la “infinitud espuria” de la negación repetida hasta el infinito [...] ¿y si la Revolución cultural hubiera sido “negativa” no sólo en el sentido de despejar el panorama y abrir el camino para un nuevo comienzo, sino *negativa en sí misma*, negativa en cuanto un indicio de su *incapacidad* para generar lo Nuevo?» (*Ib.*, pp. 34-35). «Hay, pues, [...] una profunda homología estructural entre la permanente autorrevolución maoísta, la permanente lucha contra la osificación de las estructuras estatales, y la dinámica inherente del capitalismo [...] ¿Cómo, por consiguiente, hemos de revolucionar un orden cuyo mismo principio es la constante autorrevolución? Esta es tal vez la cuestión hoy en día» (*Ib.*, pp. 41-43).

²¹⁵ Tse-tung, M., *Sobre la contradicción*, op. cit., p. 46.

definitiva «[s]iempre ocurre así en el mundo: lo nuevo desplaza lo viejo, lo viejo es reemplazado por lo nuevo, lo viejo es eliminado para dejar paso a lo nuevo, lo nuevo surge de lo viejo»²¹⁶. Se alude también a la imagen del puente que salva la distancia entre los dos términos contrarios: «Hay un puente que conduce de la propiedad privada a la propiedad social»²¹⁷. O, incluso, como se trata de una ley que es también inherente al campo cognoscitivo, puede pensarse en los términos de un «paso del no saber al saber» o una transformación de la «ignorancia en conocimiento»²¹⁸²¹⁹.

Por otra parte, resulta controvertido llevar hasta el final esta teoría de Mao, puesto que podría hacernos pensar en una inevitable autodestrucción, hundimiento o derrumbe del capitalismo, esto es, un fin inherente al mismo por su propia lógica contradictoria interna, puesto que aunque el marxismo tradicional lo ha postulado reiteradamente, no existe en Marx mismo esa “ley del colapso”²²⁰. Dicho análisis, sin embargo, parece haber sido tomado de aquella convicción que en ocasiones expresaban Marx y Engels en sus párrafos más hegelianos, y según la cual la burguesía cava su propia tumba o el capitalismo lleva en sí el germen de su destrucción²²¹. Esta tesis, empero, es difícilmente aceptable, dado que el capitalismo y –llevando el análisis a una teoría feminista– el patriarcado, no parecen debilitarse por la propia lógica de su sistema y según un progreso histórico que transcurra según una necesidad teleológica hacia algo mejor; antes bien, según su propia estructura, el capitalismo se acrecienta de forma ilimitada, según el principio de reproducción acrecentada del capital, renovándose según crisis cíclicas en beneficio del sistema económico mismo; asimismo, el patriarcado por su propia estructura no se encamina hacia una educación igualitaria de niños y niñas, a un Derecho cada vez más justo para las mujeres o a disminuir las muertes por violencia machista. Ni el capitalismo engendra un proletariado revolucionario, ni del patriarcado mismo brota la teoría crítica feminista. Es necesario algo, un afuera sobredeterminante, que cuestione sus principios mismos y que establezca un corte.

Pero, entonces, si de acuerdo con Hegel, «la forma de lo dialéctico [...] es un *pasar a otro*»²²², ¿cómo podremos pensar la transformación de lo dado o, dicho de otra forma, el tránsito de una estructura a otra, de un sistema a otro, sin caer en la dialéctica idealista hegeliana? «Sabemos que esta teoría es indispensable, simplemente para poder llevar a cabo lo que se llama la construcción del

²¹⁶ *Ib.*, p. 40.

²¹⁷ *Ib.*, p. 44.

²¹⁸ En un gesto que podemos considerar ciertamente antibachelardiano, puesto que para el epistemólogo de la ciencia la ignorancia nunca produce conocimiento, sino precisamente los obstáculos que impiden acceder a la ciencia.

²¹⁹ Tse-tung, M., *Sobre la contradicción*, *op. cit.*, p. 41.

²²⁰ Cf. Ruiz Sanjuán, C., *Historia y sistema en Marx*, *op. cit.*, pp. 268-276.

²²¹ «La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables» (Marx, K. y Engels, F., *El manifiesto del Partido Comunista*, Moscú, Progreso, 1970, p. 43). «Al alcanzar cierto grado de su desarrollo, [el sistema de producción capitalista] genera los medios materiales de su propia destrucción. A partir de ese instante, en las entrañas de la sociedad se agitan fuerzas y pasiones que se sienten trabadas por ese modo de producción» (Marx, K., *El capital*, *op. cit.*, p. 952).

²²² Hegel, *Enciclopedia*, *op. cit.*, §84, p. 186.

socialismo, donde está en pleito la transición del modo de producción capitalista al modo de producción socialista»²²³. Este problema del tránsito o la transición de un modo de producción a otro o, más específicamente, si lo leemos en francés, el problema del “*pas*” (del *no* / del *paso*) de una estructura a otra, debe pensarse, de acuerdo con Althusser, junto con una «*teoría del proceso de constitución de un modo de producción determinado*, ya que todo modo de producción se constituye sólo a partir de las formas existentes de un modo de producción anterior»²²⁴. Ahora bien, «debemos decir que Marx no nos dio la teoría de la transición de un modo de producción a otro, es decir, de la constitución de un modo de producción»²²⁵. Que Marx no diera una teoría del paso de un modo de producción a otro, de una estructura a otra se debe a que, como tanto Fernández Liria como Ruiz Sanjuán señalan, nunca se ocupó de la ley que rige la totalidad de la historia, sino de hallar la ley fundamental con arreglo a la cual el capitalismo es capitalismo en las sociedades modernas. No hay que ir muy lejos en *El capital* para darse cuenta: «La riqueza de las sociedades *en las que* domina el modo de producción capitalista...»²²⁶. Si se especifica que se va a hablar de sociedades en las que domina el modo de producción capitalista es porque no en todas es así, de modo que se toma una sección de la historia para analizar un fenómeno concreto y no es la historia entera la que se considera como objeto de estudio. Fernández Liria lo expresa claramente siguiendo a Althusser: «si bien es posible encontrar *leyes en la historia* no hay ni puede haber leyes *de* la historia. Es posible, en definitiva, investigar la ley fundamental de una determinada sociedad histórica, pero no tendremos aquí una ley de la historia, sino una ley de esa sociedad»²²⁷. Paralelamente a esta idea, Badiou afirma que «el filósofo considera la historia desde el punto de su inexistencia, lo que quiere decir: no hay Razón en la historia, y cada secuencia debe ser referida a lo que tiene de singular y relativo» (*DO*, 40). «[L]a historia no existe, la historia no es, en tanto que tal, un objeto posible del pensamiento» (*S-1984-1985*, 206). Ruiz Sanjuán coincide en la misma idea cuando señala, habiendo dejado atrás los textos de juventud de Marx y atendiendo ya a su obra madura, que «el objeto de la exposición de Marx en su obra de crítica de la economía política es el sistema capitalista constituido, y no el proceso de desarrollo histórico que lleva a la formación del mismo»²²⁸. «Y lo que hace en el cuerpo de la obra [*El capital*] es justamente analizar la *estructura económica* del *sistema capitalista*, no elaborar una teoría de la evolución histórica»²²⁹. No hay, pues, en Marx, una “teoría general del desarrollo histórico”. «Con ello Marx está aludiendo inequívocamente a la existencia de una *contingencia irreductible* en la evolución histórica»²³⁰. En consecuencia, si, de acuerdo con estas lecturas de Marx, decidimos no recurrir a una

²²³ Althusser, L., *Para leer El capital*, op. cit., p. 214.

²²⁴ *Ib.*, p. 213.

²²⁵ *Ib.*, p. 214.

²²⁶ Marx, K., *El capital*, op. cit., p. 43. Subrayado nuestro.

²²⁷ Fernández Liria, C., *El materialismo*, op. cit., p. 135.

²²⁸ Ruiz Sanjuán, C., *Historia y sistema en Marx*, op. cit., p. 258.

²²⁹ *Ib.*, p. 264.

²³⁰ *Ib.*, p. 265.

totalidad histórica para poder pensar el paso de un sistema a otro, ¿cómo hacerlo? Étienne Balibar piensa la teoría del paso de una estructura a otra partiendo de las dos premisas siguientes: 1) «Marx se atiene obstinadamente a principios lógicos no-dialécticos (evidentemente, no-dialécticos hegelianos); lo que hemos reconocido ser por esencia distinto no podrá llegar a ser un mismo proceso»²³¹; 2) «Toda producción social está sometida a relaciones sociales estructurales. La comprensión del tránsito o de la “transición” de un modo de producción a otro no puede, por lo tanto, aparecer jamás como un hiato irracional entre dos “períodos” sometidos al funcionamiento de una estructura, es decir, que tienen su concepto especificado. La transición no puede ser un momento, por breve que sea, de desestructuración. Es un movimiento sometido a una estructura que es preciso descubrir»²³². El problema está en pensar cómo eso que reproduce las relaciones sociales para hacer permanecer su estructura de forma eterna, puede haber llegado a ser desde un modo de producción distinto y puede dejar de ser, dando lugar a otro modo de producción. Para cumplir con las dos premisas impuestas, Balibar encuentra la siguiente solución: «los problemas del tránsito y de las formas de paso de un modo de producción a otro son los problemas de una sincronía más general que aquella del modo de producción, que engloba varios sistemas y sus relaciones»²³³. Es decir, en una coexistencia de varios modos de producción, debe pensarse una sincronía más general o una estructura más general para pensar el paso de un sistema a otro. Pensemos esa idea en el caso del sistema de dominación patriarcal. Incluso en ese caso, el paso de una estructura a otra no eliminaría la dominación patriarcal, sino que ambas responderían, en el fondo, a una misma estructura sincrónica que cambiaría según cada circunstancia concreta, siempre que ésta no se limite a ser comprendida en términos sociológicos, sino más bien político-críticos, mediante los cuales se muestre la conexión entre poder, propiedad y acceso sexual a las mujeres²³⁴. Dicho paso puede ser analizado, en términos míticos freudianos, como un proceso descrito en *Tótem y Tabú*, esto es, el paso de la horda primitiva en la que el varón de mayor edad detenta el mando y poder, y, con ello, el monopolio de las mujeres de la tribu, en tanto que *paterfamilias*, a la horda de hermanos, iguales entre sí. Se trata de la fórmula, sabiamente identificada y clarivamente denominada por Celia Amorós, del «turno rotatorio de hegemonías»²³⁵ que mantiene el poder intacto, aunque aparentemente se haya cambiado el sistema político de dominación. Tal y como explica Carole Pateman el mito original freudiano, «no se trata tanto de que los hermanos maten al padre porque quieren apropiarse de las mujeres que éste acapara, como de que osan reivindicar para la fratría el poder político. Pero, en realidad, se trata de lo mismo, pues, en el imaginario

²³¹ Balibar, É., “Elementos para una teoría del tránsito”, en Althusser, L., y Balibar, É., *Para leer El capital*, op. cit., p. 298.

²³² *Ib.*, p. 297.

²³³ *Ib.*, p. 334.

²³⁴ Cf. Amorós, A., *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 62.

²³⁵ Amorós, C., *La gran diferencia*, op. cit., p. 91.

político patriarcal, poder político y control del acceso sexual a las mujeres es todo uno. Así, el poder patriarcal tendrá dos modalidades: patriarcado paterno o tradicional y patriarcado fraterno»²³⁶. Este último encontrará su estructura bien definida en los modelos contractualistas. Por lo tanto, se relate como se relate el paso, la dominación patriarcal no sufre sino un cambio de modalidad, manteniéndose intacta. Por ello, dicha teoría, como hemos mostrado con este ejemplo, no permitiría pensar el paso de una estructura a otra, sino la continuidad, a pesar de las apariencias de cambio, en la misma estructura. Una vez más, como sosteníamos hace unas páginas, mediante esa inversión en las relaciones de fuerzas, se cambian de lugar meramente los individuos en lugar de abolirse el lugar mismo. En definitiva, por tanto, si desde el marxismo se quiere pensar el paso de una estructura a otra, no vemos cómo ello no deje intacto el sistema patriarcal como sincronía más general que los modos de producción que, por turnos, van alternándose el poder basado en la desigualdad radical entre varones y mujeres por el sometimiento de éstas.

El propio Balibar admite que no ha resuelto el problema: «Como se ve, nuestra exposición desemboca en problemas *abiertos* [...] esta *apertura* es típica de un campo científico [...] problemas por *resolver*»²³⁷. Ahora bien, existe otra forma de pensar dicho tránsito: «en lugar de pensar el tránsito a nivel de las estructuras, es pensado a nivel de los elementos»²³⁸. Y ello es lo que consideramos que Badiou trata de hacer, aunque desde fuera del estructuralismo, tal y como hemos desarrollado en el primer capítulo de esta sección²³⁹. Comprobemos si dicho análisis es paralelo al que realiza Balibar. Para éste, «los elementos que conforman la estructura capitalista tienen un origen diferente e independiente [...] basta con que se haya producido el encuentro, y haya sido pensado rigurosamente, entre estos elementos que se identifican a partir del resultado de su conjunción y el campo histórico en cuyo seno es preciso pensar su propia historia, que no tiene nada que ver *en su concepto* con ese resultado, puesto que está definido por la estructura de *otro* modo de producción»²⁴⁰. Es decir, que dependen de la estructura del modo de producción existente. La disolución de la estructura anterior deja, por tanto, una serie de elementos “flotando” hasta quedar combinados formando una nueva estructura. Pero debe disolverse el ser de la estructura anterior para que surja una nueva a partir de los elementos existentes. No se trata de que *del* ser de la antigua surja o se engendre la nueva. Debe quedar claro que «la formación del modo de producción capitalista es totalmente indiferente al origen y la génesis de los elementos que necesita, “encuentra” y “combina”»²⁴¹. En la filosofía de Badiou el

²³⁶ Amorós, C. (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000, p. 29.

²³⁷ Balibar, É., “Elementos para una teoría del tránsito”, *op. cit.*, p. 335.

²³⁸ *Ib.*, p. 304.

²³⁹ Recordemos el forzamiento como clave de la fundación de una nueva ley “acontecimental”, de un nuevo orden: se conservan todos los múltiples de la antigua situación, pero se reorganizan en una nueva situación o mundo.

²⁴⁰ Balibar, É., “Elementos para una teoría del tránsito”, *op. cit.*, p. 306.

²⁴¹ *Ib.*, p. 308.

hecho de que sean los mismos elementos está en la base de toda su obra bajo el concepto de singularidad de las verdades, pues, tal y como afirma en *L'Immanence des vérités* –tercer y último tomo de su trilogía de *El ser y el acontecimiento*– una verdad «es siempre *singular* –y finita– en tanto que está construida con lo materiales finitos extraídos de un mundo determinado» (IV, 512). «se produce algo que, precisamente desde el punto de vista del orden establecido, no es constructible [...] Y, sin embargo, se hace con lo que ya hay» (IV, 259).

Además, creemos poder hallar un vínculo entre esta teoría y la de Badiou a través de su referencia a la noción althusseriana de “materialismo aleatorio”, en *La filosofía y el acontecimiento*, donde Badiou se declara materialista en la medida en que defiende que «la existencia objetiva de las multiplicidades está circundada [...] por la posibilidad de lo aleatorio, por la posibilidad de que ocurra algo que no se deja prever, ni calcular, ni reincorporar a partir del estado de cosas vigente. Hay algo así como un punto absoluto azaroso, azaroso en el sentido de que no se deja organizar por aquello de lo que procede» (PhE, 165). Es por ello por lo que consideramos que para comprender más a fondo esta solución al denominado “problema del tránsito”, debemos recurrir al último texto escrito por Althusser –aparte de su autobiografía, escrita tres años después–: *La corriente subterránea del materialismo del encuentro* (1982), donde se saca a la luz una corriente materialista de la historia de la filosofía que habría comenzado con Lucrecio y Epicuro. Se trata de un materialismo del encuentro –opuesto a un materialismo determinista– que presenta un pre-mundo sin sentido ni causa, sin fin, sin razón ni sinrazón, un horizonte en el que hay únicamente átomos que caen paralelamente al vacío. Sobrevendría, entonces, el *clinamen*, esa pequeña y azarosa desviación de un átomo que provoca un encuentro con otro. Este materialismo, también denominado aleatorio, nos sitúa en un mundo en el que todo está ya dado, todo ha comenzado ya de antemano, lo que hace imposible remontarse a un origen. «Toda cuestión del Origen queda rechazada»²⁴², y con ello también toda cuestión del fin, «dado que el Origen no es más que la anticipación del Fin»²⁴³. En el origen no hay nada, hay la nada o el des-orden. Se prima el azar y el vacío, esto es, la contingencia del encuentro y la imposibilidad de inferir el mismo de lo que es previo al *clinamen*. Se trata de señalar ese vacío filosófico: «No encontramos en él ninguna Causa que preceda a sus efectos, ningún Principio de moral o de teología [...], no se razona en la Necesidad del hecho consumado, sino en la contingencia del hecho por consumar»²⁴⁴. Así, no se ha de considerar la contingencia como modalidad o excepción de la necesidad, sino más bien, «pensar la necesidad como devenir-necesario del encuentro de contingentes»²⁴⁵. Los elementos de la historia no existen en una situación o estado previo para que suceda el subsiguiente

²⁴² Althusser, L., “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena libros, 2002, p. 34.

²⁴³ *Ib.*, p. 54.

²⁴⁴ *Ib.*, p. 39.

²⁴⁵ *Ib.*, p. 60.

episodio histórico, «sino que existen en ella en estado “flotante” antes de su “acumulación” y “combinación”, siendo cada uno de ellos el producto de su propia historia, pero no siendo ninguno el producto teleológico ni de los otros ni de su historia»²⁴⁶. El materialismo aleatorio permite pensar la historia como sucesión de acontecimientos contingentes que, anulado todo origen, fin y sentido, no pueden englobarse ni integrarse en una totalidad orgánica. La unidad, por tanto, no precede a sus elementos, pues siempre es el producto contingente del encuentro entre elementos preexistentes. «La historia no es más que la revocación permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indescifrable a consumir, sin que se sepa, ni de antemano ni nunca, dónde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación»²⁴⁷. Vemos, claramente, cómo Badiou se hace eco de este texto althusseriano: el acontecimiento es indecible desde la situación, sólo puede decidirse de manera retroactiva y únicamente puede ser formulado en el futuro anterior; el acontecimiento habrá ocurrido aleatoriamente y nadie podría haberlo predicho²⁴⁸. Este materialismo del encuentro, que anula origen y fin, causa y sentido del acontecer, «impide todo tipo de concepción finalista de la historia: en la historia no se pueden hacer previsiones exactas, sino que siempre se puede producir lo imprevisible [...] el acontecimiento se puede producir en todo momento, en las discontinuidades de la historia»²⁴⁹. Con todo, este pensamiento aleatorio de la historia no conduce a una posición nihilista que afirme que sólo hay Nada, que estamos y vivimos en la Nada, puesto que hemos afirmado que no hay Origen ni Fin de la historia y que, por tanto, no hay Sentido de la historia, pues «aunque no hay Sentido de la historia (un Fin que la trascienda de sus orígenes a su término), puede haber sentido en la historia, ya que este sentido nace de un encuentro efectivo y efectivamente feliz, o catastrófico, que es también un sentido»²⁵⁰. En suma, estos dos autores consideran necesario el concepto de azar para pensar las discontinuidades contingentes de la historia, la posibilidad de lo aleatorio en la estructura del mundo, en contra de un pensamiento que dibuje una flecha en la historia, que comienza en su origen y termina en su fin, de manera teleológica, de modo que los hechos que en ella ocurren llevan inscritos un vector direccional que los une bajo el espíritu de la necesidad. En cambio, un materialismo aleatorio plantea una sucesión azarosa de encuentros o acontecimientos cuyo ser era indescifrable previamente a su advenimiento, dado que el *clinamen* que desvía los elementos hacia una con-formación distinta a su toma de consistencia anterior, es, lo reiteramos una vez más, un azar que no responde a ninguna causa. En definitiva, el paso se realizaría a través de la re-estructuración de los elementos presentes en la

²⁴⁶ *Ib.*, p. 66.

²⁴⁷ *Ib.*, p. 39.

²⁴⁸ Podríamos establecer un paralelismo entre los términos de Althusser y Badiou, que asemejaría el encuentro althusseriano con el acontecimiento badiouano, la nada del primero, con el vacío del segundo (aunque también Althusser utiliza el término “vacío”), la toma de consistencia con la que el encuentro aleatorio entre elementos rompería, equivaldría al estado de la situación en Badiou y, por último, un “encuentro duradero” sería similar a lo que se nombra con “procedimiento de verdad”.

²⁴⁹ Lévêque, J-C., “El concepto de acontecimiento en Heidegger, Vattimo y Badiou”, *op. cit.*, p. 86.

²⁵⁰ Althusser, L., “La corriente subterránea”, *op. cit.*, p. 61.

estructura anterior, sin que en dicho paso exista una necesidad dirigida por una causalidad teleológica que la determine. Ahora bien, si lo que queremos pensar es la posibilidad de un cambio real producido por un acontecimiento en el mundo –y Badiou no se cansa de repetir que es de eso de lo que se trata– y no una mera transición lógica de un momento de la historia al siguiente; creemos que es aún necesario un elemento más: la ruptura.

2.3. Ruptura contra-dialéctica

2.3.1. La ruptura epistemológica

Hemos afirmado al final del apartado anterior que necesitamos el concepto de ruptura para abrir la posibilidad de una transformación que no sea un paso más de la continuidad de un mismo principio y, en el fondo, de un mismo *telos*. Y si hablamos del concepto de ruptura en un filósofo francés cuyo pensamiento es fruto de lo que rodeaba la academia en la década de los sesenta, no puede venirnos a la mente sino el nombre de Gaston Bachelard y, concretamente, su noción de ruptura epistemológica, acuñada para entender el proceso científico, y que fue enseguida, tras 1962 –año de su muerte– pensada para el ámbito de las ciencias humanas y sociales²⁵¹, desde autores como Gilles-Gaston Granger, Louis Althusser, o Pierre Bourdieu²⁵². Ligada a dicha noción se halla la de obstáculo epistemológico, que es precisamente aquello con lo que rompe el corte²⁵³ epistemológico²⁵⁴: «hay que plantear el problema en términos de obstáculos»²⁵⁵. La lectura que rescataremos aquí es precisamente la de Louis Althusser²⁵⁶, que atenderá especialmente a este sintagma y que desatenderá otros aspectos de la epistemología bachelardiana²⁵⁷. La tesis principal de Bachelard es que ni el filósofo ni

²⁵¹ Ya que en la obra del propio Bachelard sólo hay tres corpus disciplinarios: la Física, la Química y las Matemáticas; siendo primordial la Física.

²⁵² El propio Bourdieu dice de Gaston Bachelard que fue el maestro de los filósofos de la tradición académica de aquella época, o incluso el «emblema totémico de todos aquellos que pretendían romper con el modelo dominante, y que se constituían en “colegio invisible” adhiriéndose a él» (Pierre Bourdieu, P., *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d’agir éditions, 2004, p. 22. Traducción nuestra).

²⁵³ Étienne Balibar, uno de los coautores de *Lire le capital*, indica que Bachelard hablaba más bien de “ruptura epistemológica”, de “discontinuidad”, de “mutación”. Althusser usa corte y ruptura epistemológica de forma equivalente (Cf. Balibar, É., «De Bachelard a Althusser: el concepto de “corte epistemológico”» en *La filosofía y las revoluciones científicas*, México, Grijalbo, 1979).

²⁵⁴ Teoría desarrollada por Gaston Bachelard en textos como *La formación del espíritu científico: contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*; *Psicoanálisis del fuego*; *El nuevo espíritu científico*, o *La filosofía del “no”: ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico*.

²⁵⁵ Bachelard, G., *La formación del espíritu científico*, México, Siglo veintiuno, 2004, p. 15.

²⁵⁶ Cabe destacar que Badiou piensa, sin embargo, que Althusser “estructuraliza” demasiado a Bachelard. (Cf. Anexo I, *Entretien*).

²⁵⁷ Nos referimos, en particular, a la relación dialéctica entre la razón y lo real, como diálogo entre la racionalidad y la realidad, mediante el cual aquélla rectificaría de acuerdo con una aproximación a la vez racionalista y experimental. En cualquier caso, su concepto de dialéctica, tal y como él afirma, está lejos de ser comprensible hegelianamente: «Por grande que sea la tentación de vincular el racionalismo dialéctico a los temas hegelianos, sin duda es necesario rechazarla. La dialéctica hegeliana nos pone, en efecto, ante una dialéctica *a priori*, ante una dialéctica en que la libertad de espíritu es

el científico teorizan espontáneamente, sino que su saber está siempre transido de no-saber o, como lo denomina este epistemólogo francés, de conocimiento común o precientífico, lo que althusserianamente se categorizará como ideología, cuyo rasgo básico de evidencia apreciamos claramente en el siguiente fragmento de Bachelard: «El fuego es un fenómeno privilegiado que puede explicarlo todo [...] Vive en nuestro corazón. Vive en el cielo [...] Brilla en el Paraíso. Arde en el Infierno. Es delicadeza y tortura. Es cocina y apocalipsis [...] no hay un solo argumento [...] Y, sin embargo, ¡cómo nos convence!»²⁵⁸. Según esta propuesta, por lo tanto, habría que romper con una primera experiencia del mundo, la propia de la vida cotidiana, que no es sino un pretexto para soñar y no dejarnos llevar sino por ensoñaciones (*rêveries*): «el fuego es más un *ser social* que un *ser natural*»²⁵⁹. La primera etapa del conocimiento no puede ser ese conjunto de ensoñaciones que, por ejemplo²⁶⁰, nos hacen reconocer el fuego como algo familiar y, en tanto que tal, o bien como reconfortante (fuego de una chimenea) o bien como algo temible (incendio), pero nunca como objeto de estudio. Se trataría, pues, de llevar a cabo un corte (*coupure*), o una ruptura (*rupture*) epistemológica respecto del conocimiento común que todo animal humano lleva consigo antes de ser un agente de conocimiento, antes de realizar esa catarsis intelectual y afectiva que es la que permite empezar a saber, la que hace posible que comencemos a filosofar. Es curioso, por cierto, aquí, el paralelismo entre la revolución maoísta y la ruptura bachelardiana: «Hasta en un espíritu claro, hay zonas oscuras, cavernas en las que aún residen las sombras. Hasta en el hombre nuevo, quedan vestigios del hombre viejo»²⁶¹. Se trata, en *La formación del espíritu científico*, de explicitar los principios que presiden nuestra primera aproximación a los objetos. «Una experiencia científica es, pues, una experiencia que *contradice* a la experiencia común»²⁶². Cuando el espíritu construye su primera relación con los objetos naturales, no será una sabia relación de conocimiento según la cual nos contentaríamos con registrar las propiedades de los objetos y de construir las leyes según el hecho de que los fenómenos se repiten, como según el modelo clásico del conocimiento empírico. Bachelard, en cambio, propone una tesis según la cual el conocimiento común está guiado, no por la mera voluntad de acumular fenómenos, sino por una ensoñación material:

Basta con que hablemos de un objeto para creernos objetivos. Pero en nuestra primera elección, el objeto nos designa a nosotros más de lo que nosotros a él y lo que creemos que son nuestros

demasiado incondicionada, demasiado desértica» (Bachelard, G., *L'engagement rationaliste*, Paris, PUF, 1972, p. 8). O también: «La filosofía del no nada tiene que ver tampoco con una dialéctica *a priori*. En particular, casi no puede movilizarse en torno de las dialécticas hegelianas» (Bachelard, G., *La philosophie du non*, Paris, PUF, 1962, p. 135).

²⁵⁸ Bachelard, G., *La Psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 2017, pp. 23-24.

²⁵⁹ *Ib.*, p. 27.

²⁶⁰ Cf. *Ib.*

²⁶¹ Bachelard, G., *La formación del espíritu científico*, op. cit., p. 10.

²⁶² *Ib.*, p. 13.

pensamientos fundamentales sobre el mundo son normalmente confidencias sobre la juventud de nuestro espíritu. A veces nos maravillamos frente a un objeto elegido; acumulamos hipótesis y ensoñaciones; formamos así convicciones que tienen la apariencia de un saber. Pero la fuente inicial es impura: la evidencia primera no es una verdad fundamental. De hecho, la objetividad científica sólo es posible si hemos roto primero con el objeto inmediato, si hemos rechazado la seducción de la primera elección, si hemos frenado y contradicho los pensamientos que nacen de la primera observación²⁶³.

La tesis de Bachelard a la hora de estudiar el conocimiento común, en su primera aproximación a los objetos, es que se tiene siempre una relación de ensoñación que proyecta sobre los objetos algo que pertenece a la naturaleza profunda del psiquismo humano, más que de las propiedades naturales de los objetos: «lo que hay de más inmediato en la experiencia básica, es siempre nosotros mismos, nuestras sordas pasiones, nuestros inconscientes deseos»²⁶⁴.

Pues bien, el concepto de ruptura²⁶⁵ epistemológica bachelardiana, bajo el prisma althusseriano, es clave para nuestra investigación dado que permite pensar precisamente la articulación, el punto de paso o cruce que estamos tratando de encontrar más allá de una dialéctica teleológica. «Althusser mostró que, para reconocer el corte, es necesario identificar las problemáticas²⁶⁶ teóricas diferentes, incompatibles, a las que pertenecen por una parte las nociones y sobre todo las cuestiones típicas de la prehistoria ideológica, y por otra parte los conceptos y los problemas típicos de la teoría científica»²⁶⁷. «No se obtiene una ciencia invirtiendo una ideología. La ciencia se obtiene solamente si se abandona el campo en el que la ideología cree tener que ver con lo real, es decir, si se abandona su *problemática* ideológica [...] para fundar “en otro elemento”, en el campo de una nueva problemática científica, una nueva teoría»²⁶⁸. Ese paso (*pas*) se realiza por medio de tres etapas que constituyen el proceso de la práctica teórica²⁶⁹: la Generalidad I, que es la materia prima de la que parte la práctica teórica y sobre la que efectúa el trabajo, a través de las dificultades que se vayan encontrando, por medio de un cuerpo de conceptos –en una «unidad, más o menos contradictoria»²⁷⁰– de la ciencia

²⁶³ Bachelard, G., *La Psychanalyse du feu*, op. cit., p. 11.

²⁶⁴ Bachelard, G., *La formación del espíritu científico*, op. cit., p. 55.

²⁶⁵ Bachelard no sólo nos permitirá pensar el concepto de ruptura, sino también el de distancia. Y es que, para que haya una ruptura que no caiga en la dialéctica que hemos expuesto críticamente, debe salvaguardarse una distancia, tal y como desarrollaremos especialmente en el último capítulo de la tercera sección.

²⁶⁶ Althusser reconoce tomar el concepto de problemática de Jacques Martin (compañero suyo en *l'ENS*, que no dejó obras escritas, pero que fue muy influyente para esta generación, sobre todo en Althusser y Foucault), que designa la unidad de una formación teórica, como la manera canónica de proponer y resolver los problemas. Es una forma específica de interrogar a la realidad, que se vale para ello de un conjunto de conceptos, principios, y un método. Una problemática, por tanto es, para un discurso científico o que pretenda serlo, una manera de definir el objeto y una manera de definir el discurso sobre el objeto (Cf. Althusser, L., “Prefacio”, en *La revolución teórica de Marx*, op. cit., p. 23).

²⁶⁷ Balibar, É., «De Bachelard a Althusser: el concepto de “corte epistemológico”», op. cit., p. 29.

²⁶⁸ Althusser, L., “Sobre la dialéctica materialista”, en *La revolución teórica de Marx*, op. cit., p. 159.

²⁶⁹ Esta teoría del proceso de la práctica teórica la elabora Althusser para abordar la interpretación de la *Introducción general a la crítica de la economía política* de 1857 de Marx, tratando de elucidar la distinción y el paso de lo abstracto (que Althusser denominará Generalidad I) a lo concreto (Generalidad III), o de lo complejo a lo simple, fuera del universo hegeliano.

²⁷⁰ Althusser, L., “Sobre la dialéctica materialista”, op. cit., p. 152.

del momento, esto es la teoría o método científico (Generalidad II). La Generalidad III es el conocimiento al que finalmente se desemboca²⁷¹. «Entre la Generalidad I y la Generalidad III no existe jamás identidad de esencia, sino siempre transformación real: la transformación de una generalidad ideológica en una generalidad científica (mutación que se piensa bajo la forma que Bachelard, por ejemplo, llama “ruptura epistemológica”))»²⁷². Hegel, en cambio, identifica esas tres Generalidades en el movimiento de la Idea: «desconoce las diferencias y las transformaciones cualitativas reales, las discontinuidades esenciales que constituyen el proceso mismo de la práctica teórica. Les impone un modelo ideológico, el del desarrollo de una interioridad simple»²⁷³. Todo ello significa que el conocimiento o la ciencia, según Althusser, no cae del cielo, ni, contra la ingenua inmediatez del empirismo²⁷⁴, comienza por lo concreto que nos es dado de forma pura, sino que se arranca de la materia prima previa o macizo ideológico. El tan criticado par ciencia/ideología, que explicaba la sentencia marxiana “No lo saben, pero lo hacen”, contra el que Žižek pronunciara su “Lo saben, y sin embargo lo hacen”²⁷⁵, y al que también Badiou se opone en su *De l'idéologie*, supone, al contrario de lo que se piensa en un rápido vistazo, que el conocimiento no es algo fácil de obtener, algo que “cualquiera”, representado por el plural impersonal de la frase de Žižek, podría alcanzar “de oídas”, de modo que si lo hacen es porque realmente no lo saben, ya que saberlo supone muchísimo trabajo conceptual que debe sustraerse, paso a paso, de lo inmediatamente dado, que es siempre lo pre-científico o ideológico.

Creemos, por último, poder extrapolar²⁷⁶ esta teoría a la de Badiou en la medida en que, a pesar de su distanciamiento respecto de Althusser, éste se niega a pensar, de forma análoga, el advenir de un acontecimiento como milagro caído del cielo: un acontecimiento surge siempre de una situación (Generalidad I) y la fidelidad (Generalidad II) consiste en ese trabajo de conectar, punto por punto, los elementos positivos al acontecimiento y desconectar los elementos negativos, que son los que

²⁷¹ Cf. *Ib.*, p. 151.

²⁷² *Ib.*, p. 153.

²⁷³ *Ib.*, p. 156.

²⁷⁴ Crítica al empirismo que también podemos encontrar, en los mismos términos, en Bachelard (Cf. *La formación del espíritu científico*, *op. cit.*, pp. 34-37).

²⁷⁵ Cf. Žižek, S., “Introducción. El espectro de la ideología”, *op. cit.*

²⁷⁶ El hecho de que no encontremos una extensa serie de textos de Badiou sobre el procedimiento genérico de la ciencia, como sí pueden hallarse de la política y el arte (y varios, aunque muchos menos, del amor), sino más bien, como mucho, capítulos de libros introductorios a su propio pensamiento, creemos que se debe a que Badiou da ya por abierto, por decirlo con su maestro, ese continente, por parte de la filosofía de Althusser. Las extrapolaciones que hagamos de sendos pensamientos se enfocarán, pues, en el procedimiento de verdad de la política, por las razones que adujimos en la introducción. Ello puede responder al desafío que lanzaba Althusser en la última nota del texto sobre el proceso de la práctica teórica: «Esta especie de desafío despertará, creo, ecos en la experiencia política de los marxistas. Ya que desafiar a que alguien cambie los efectos sin cambiar la causa, la estructura fundamental determinante: he aquí lo que se parece a la crítica del reformismo. Éste es el desafío cotidiano que los comunistas dirigen a todos los reformistas del mundo, que creen que se puede invertir el orden de las cosas sobre su propia base, por ejemplo, invertir la desigualdad social en igualdad social, la explotación del hombre por el hombre en colaboración de los hombres entre sí, sobre la base misma de las relaciones sociales existentes. El canto de lucha de los trabajadores dice que “el mundo va a cambiar de base”: es teóricamente irreprochable» (Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, *op. cit.*, p. 159, nota 30).

están incluidos en la situación. Al final del trabajo de ese operador de conexión fiel, obtendríamos un nuevo mundo (Generalidad III). La fidelidad (Generalidad II) trabaja sobre la situación dada (Generalidad I) para la construcción de una nueva situación (Generalidad III) a partir de un acontecimiento.

2.3.2. *La oposición real*

Un último aspecto que permite fundamentar un concepto radical de ruptura, esto es, una ruptura no dialéctica, en el sentido que venimos detallando, es el de la concepción de la oposición real.

En el texto de 1967 al que ya hemos aludido y que supone la última declaración fiel de su althusserianismo, Badiou sostenía que para desembarazarse de la empresa hegeliana hemos de atender a los conceptos de totalidad y de negatividad. Para criticarlos, afirma, hemos de ayudarnos, respectivamente, de Kant y de Spinoza –aunque no está probado, afirma él mismo, que sendas filosofías sean compatibles–. Nos interesa esa alusión positiva a Kant:

Que el acceso a la totalidad nos está vedado es lo que estableció con rigor la primera crítica kantiana; lo estableció desde el origen y sin pretender reducirlo ni deducirlo del puro *hecho* de la ciencia. En muchos aspectos, la dialéctica trascendental es el gobierno secreto de la polémica althusseriana. Es por eso por lo que no debemos asombrarnos si tantas descripciones, en *Lire le Capital*, relacionan el objeto de conocimiento a sus condiciones de producción (a su problemática, por ejemplo), de una manera que recuerda mucho a la empresa progresiva y constituyente de Kant. Incluso cuando para salir del “círculo” empirista que confronta indefinidamente el sujeto al objeto, Althusser habla del “*mecanismo* de la apropiación cognitiva del objeto real por medio del objeto de conocimiento” (LC I, 71), no está tan lejos del esquematismo que rodea igualmente los problemas de garantía, de “policía” de lo verdadero y la cuestión positiva de las *estructuras de funcionamiento del concepto*. La teoría de la producción de los conocimientos es una especie de esquematismo práctico. La filosofía del concepto [...] se parece mucho a la exhibición del campo estructurado del saber como campo multitrascendental sin sujeto²⁷⁷.

Así que, para criticar y salir de la totalidad hegeliana, es preciso valerse de la primera *Crítica* kantiana. Kant pone límites al conocimiento por medio del concepto de noúmeno: si bien podemos pensar el alma, el mundo y Dios, no podemos conocerlos; y ello por una decisión previa: la brecha insuturable, el abismo radical, entre intuición y concepto, entre sensibilidad y entendimiento, ambos necesarios para el conocimiento, pero que, para que se dé el mismo, deben quedar siempre distanciados, pues de lo contrario no habría “lo dado” a la sensibilidad y el pensamiento, propio del entendi-

²⁷⁷ Badiou, A., “Le (re)commencement du matérialisme dialectique”, *op. cit.*, p. 35.

miento, crearía lo real, haciendo infinita a la razón. Ello indistinguiría el conocimiento de la ignorancia, la ciencia de la no-ciencia, lo científico de lo precientífico. O, dicho con Althusser, la ciencia de la ideología, haciendo del objeto de conocimiento el objeto real mismo, tal y como el idealismo piensa haciendo de todo lo racional, real y de todo lo real, racional. Pero es que, tal y como expresa de una forma clarividente Althusser mediante un ejemplo spinozista: “*el concepto de perro no puede ladrar*”²⁷⁸.

Si rastreamos esa referencia a Kant hasta llegar a los textos precríticos kantianos, hallamos un texto que nos va a resultar muy fructífero a la hora de pensar ese corte y esa distancia necesarios para hacer posible un cambio de terreno acontecimental. El texto es su *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en filosofía* (1763)²⁷⁹. Se trata de un texto que piensa la negatividad de una manera no lógica, sino real, esto es, que piensa contra Leibniz y Wolff –pero podemos extrapolar esa crítica y dirigirla a Hegel–, para quienes la oposición lógica entre dos términos tiene un resultado negativo: la nada o el vacío. En cambio, para Kant, la contradicción entre dos términos es una contradicción entre dos términos positivos, afirmativos, de manera que el resultado no es la nada, sino algo determinable: «Una cosa se opone a otra: una de ellas suprime lo que ha sido puesto por la otra. Esta oposición es doble: o lógica en virtud de la contradicción, o real, es decir, sin contradicciones»²⁸⁰. Consideramos que esta concepción kantiana de la oposición puede oponerse, precisamente, a una oposición puramente lógica, puramente interior, como la que tiene lugar en la negatividad hegeliana. De esta forma, puede pensarse la distancia entre dos términos opuestos y cuya contradicción no daría lugar a la nada. Para Kant, «se requiere un principio tan real para suprimir algo que existe, como para producirlo si no existe»²⁸¹. De lo contrario, uno reabsorbería al otro, perdiéndose la diferencia entre ambos, tal y como ocurre con la infinitud hegeliana. Se trata de la posibilidad de pensar la contradicción sin un operador general de negatividad, sino en tanto que contradicción determinada, esto es, localizable, tal que su juego no produce necesariamente un resultado absolutamente sintético que reactive la dialéctica en otro sitio. Las oposiciones kantianas, en efecto, no son resolutivas, es decir, dirigidas por la lógica del resultado. Al respecto, Badiou me dio esta respuesta: «Creo que es una cuestión muy importante. Recuerdo una conversación que tuve con Lyotard hace tiempo sobre el hecho de que, en definitiva, lo que nos molestaba del hegelianismo era que todo está dirigido por el principio del resultado, es decir, la contradicción no es tan contradictoria como parece en Hegel, ya que, al fin y al cabo, todo es reconciliado, todo es conservado en el resultado»²⁸². En Kant, en cambio,

²⁷⁸ Althusser, L., “IV. Los defectos de la economía clásica. Bosquejo del concepto de tiempo histórico”, en *Para leer el capital*, op. cit., p. 116.

²⁷⁹ Kant, I., *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en filosofía*, en *Opúsculos de Filosofía natural*, Madrid, Alianza, 1992.

²⁸⁰ *Ib.*, p. 171.

²⁸¹ *Ib.*, p. 175.

²⁸² Cf. Anexo I, *Entretien*.

la oposición no es determinada como resultado, sino que es una operación en sí misma «y así es como yo concibo la contradicción. Y creo que en ese punto he conservado algo de lo que podríamos denominar la lógica de Althusser²⁸³»²⁸⁴.

En definitiva, debe pensarse el resultado de la contradicción «sin convertirlo en un vacío lógico o una necesaria ocasión dialéctica para la *Aufhebung*»²⁸⁵. Mientras que en Hegel la unidad simple se desarrolla y se determina a través de la negatividad, tal y como hemos visto que sucede en Mao, entre un A y un no-A; en cambio, la contradicción debe enfrentar contrarios que no sean opuestos simplemente por tener un signo contrario. Eso es exactamente lo que Badiou parecerá olvidar al enfrentar ley y no-ley, lo que supone una vinculación interna entre ellas. En cambio, la oposición real, piensa los términos contradictorios en una exterioridad irreductible. De lo contrario, el tránsito de la ley a la no-ley no puede ser otro que la maximización de la contradicción lógica hasta dar lugar a lo opuesto. Lo negativo no puede tener eficacia real por sí mismo. El Bien –y esto es algo que Badiou mismo argumenta, aún sin saberlo, a la manera del Kant precrítico– no puede ser simplemente la ausencia de Mal, no puede pensarse como no-Mal, sino en positivo, como la creación de algo afirmativo en el mundo (Cf. *É*). ¿Cómo es que no piensa la no-ley de esa forma?

Si examinamos en términos lógicos la diferencia entre contradicción lógica y oposición real, tal y como lo hacen de forma sencilla Laclau y Mouffe basándose en un artículo de Lucio Colletti²⁸⁶, quien analiza esta distinción kantiana entre la contradicción lógica y la oposición real, con el fin de establecer cuál de estas categorías da cuenta de la especificidad de los antagonismos sociales desde el marxismo²⁸⁷, estableceremos lo siguiente:

[La oposición real] coincide con el principio de contrariedad y obedece a la fórmula “A-B”: cada uno de sus términos tiene una positividad propia, independiente de su relación con el otro. La segunda es la categoría de contradicción y obedece a la fórmula “A-no A”: la relación de cada término con el otro agota la realidad de ambos. La contradicción tiene lugar en el campo de la proposición; sólo a un nivel lógico conceptual podemos incurrir en contradicciones. El primer tipo de oposición tiene lugar, en cambio, en el campo de los objetos reales²⁸⁸.

Sin embargo, es precisamente este concepto al que, desde *Théorie du sujet*, Badiou se está oponiendo implícitamente en su ruptura con el estructuralismo. Lo halla, por ejemplo, en la oposición

²⁸³ Lo que podríamos aceptar dado el hecho de que la negación lleva en Badiou el nombre de *reverso* y que, a diferencia de la negación de la negación de algo, el reverso del reverso de algo no es idéntico a ese algo.

²⁸⁴ *Idem*.

²⁸⁵ Fernández Liria, C., *El materialismo*, op. cit., p. 193.

²⁸⁶ Cf. Colletti, L., “Marxism and the dialectic”, *New Left Review* N° 93, septiembre-octubre, 1975, pp. 3-29.

²⁸⁷ Colletti se decantará por la oposición real, en tanto que las contradicciones no tienen lugar sino en el plano lógico-conceptual, lo que sería incompatible con una filosofía marxista materialista.

²⁸⁸ Laclau, E. y Mouffe, C., *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

día/noche de Mallarmé²⁸⁹, que califica como «una metáfora antidialéctica, una pura diferencia fuerte. Día y noche se suceden sin liberar el movimiento de unidad de los opuestos. Son entidades alternantes desunidas: metafísicas²⁹⁰ [...] Es importante preservar la huella del día como *escisión interna* del vacío nocturno» (TS, 132 [subrayado nuestro]). Se está oponiendo aquí, por tanto, a lo que nosotros hemos denominado “oposición real”: «La dialéctica estructural prefiere la correlación de pura exclusión, de escisión posicional, de intercambiabilidad, a la que, bajo el nombre de “lucha de opuestos”, intenta aprehender la destrucción de una cualidad de fuerza» (TS, 76). El estructuralismo «[t]iende a reducir toda diferencia a una pura distinción [*écart*] posicional. Ésta es su ambición espacializante, en detrimento de la heterogeneidad cualitativa, la cual, inesquematizable, no se revela sino en su efecto temporal» (TS, 76). En el fondo, y de acuerdo con una distinción entre lugar y fuerza que analizaremos en el próximo capítulo, «a la dialéctica estructural le repugna *nombrar* la fuerza, y se desloma por emplazarla» (TS, 93). Es por ello por lo que, según Badiou, «hay que dialectizar más allá de ella misma la dialéctica estructural» (TS, 120). A esa dialéctica estructural que no es capaz de pensar la novedad puesto que siempre la halla en una retroacción –propia de la temporalidad acontecimental– que la vuelve a emplazar en la estructura, sostiene él, «le oponemos la de las tendencias, las corrientes, las vanguardias, donde lo que no *está* sino *en su nacimiento*, aunque emplazado y sujetado, encadena la más terrible fuerza de porvenir» (TS, 133 [subrayado nuestro]). Su conclusión en esta querrela entre ruptura estructuralista y dialéctica maoísta-hegeliana es clara: «¡Dialéctica, sí! Pues la otra vertiente (la histórica), sometida, consagrada al relámpago, libera con fuerza al sujeto de las mallas de lo que lo constituye *en el lugar*» (TS, 134).

En suma, Badiou critica al estructuralismo su incapacidad de pensar lo nuevo, que sin embargo él cree hallar en el propio nacimiento de aquello que se pretende forzar, es decir, de aquello con lo que se pretende romper, precisamente en una escisión que no es sino interna. Si bien aceptamos que lo acontecimental parte de la situación o es inmanente a ella porque debe partir de algún sitio, sin embargo, debe advenir *contra* ella y no desplegarse *desde* ella. De forma bachelardiano-althusseriana lo diríamos así: «La ideología es el punto de partida de la ciencia –¿qué otro podría tener?, ¿desde dónde se dirigiría la ciencia hacia las cosas sino desde la forma en la que la ideología las *señala* y las *vive*?–, pero ésta no aprende de ella, sino contra ella»²⁹¹.

Capítulo 3. La fuerza de interrupción de la no-ley

3.1. La problemática de la transgresión de la ley

²⁸⁹ En su poema *Conflicto*, en *Divagations* (1897).

²⁹⁰ Recordemos que, según Badiou, para un marxista es algo malo ser metafísico y bueno ser dialéctico: «Es dialéctico cualquiera que haga de la contradicción la ley del ser; metafísico, del principio de identidad» (TS, 143).

²⁹¹ Fernández Liria, C., *El materialismo*, op. cit., p. 135.

Para terminar de demostrar la presencia de la dialéctica tal y como la hemos identificado en su raíz hegeliana-maoísta, rastrearemos el concepto de *no-ley* como primera concepción de Badiou del acontecimiento²⁹², en el que se muestra precisamente la dialéctica inherente al mismo como ruptura interior a una situación. Bosteels lo afirma explícitamente: «la historia o prehistoria del concepto de acontecimiento, tan central en la más célebre obra posterior de este filósofo, es anticipada en la fuerza de no-ley»²⁹³. Sustituyamos, en todo lo expuesto “situación” por “ley”: ¿qué pasa si pensamos la situación efectiva, o fundamental o anterior (distintas denominaciones para lo mismo) como ley del mundo, es decir, no sólo como la ley vigente de cierto ordenamiento jurídico, sino también como el conjunto de normas, valores, tradiciones, prácticas sociales, comportamientos, etc.? ¿Un acontecimiento, en tanto que no-ley, vendría a romper con aquella ley desde su interior o cambiando radicalmente las reglas del juego? Para llegar a tratar de dar una respuesta desde o quizás contra el pensamiento de Badiou, deberemos ahondar en su comprensión de la política como procedimiento de verdad. Pero antes de traducir en esos términos jurídico-políticos lo que hasta ahora hemos expuesto, indagemos primeramente ese primer concepto de acontecimiento como no-ley para tratar de vislumbrar del todo su relación con la propia ley.

En el capítulo primero de esta sección habíamos hallado el núcleo de la dialéctica en el concepto de sujeto. Pues bien, en el esolio del primer libro de *Lógicas de los mundos*, Badiou caracteriza esa dialéctica del sujeto como una “antinomía local” (Cf. *LM*, 104), esto es, una antinomía que se da en el propio sujeto, es decir, que lo escinde desde el interior. Entroncaremos el capítulo anterior con lo que vamos a desarrollar en éste precisamente mediante el término antinomía²⁹⁴. Si atendemos a la etimología de la palabra, *antinomía*, del latín, proviene originariamente del griego ἀντί-νόμος, que significa contra-ley, y, en última instancia, contradicción en las leyes y/u oposición a las mismas. Si bien Badiou no despliega en *Lógicas de los mundos* esta referencia fundamental, podemos acudir aquí al último libro publicado por el autor, hasta la fecha, donde se hace una mención a Jacques

²⁹² Badiou mismo lo llega a denominar, ya entonces, “acontecimiento”: así como el sujeto se halla dividido entre el esplace y el horlieu, entre la repetición de la ley y lo que interrumpe la ley, el «acontecimiento, huella del sujeto, cruza la falta y la destrucción» (*TS*, 168). Más de treinta décadas después, en *L'Immanence des vérités*, afirmará Badiou esta concepción del acontecimiento en tanto que ruptura local de la siguiente forma: «la obra de un sujeto está tejida, fielmente, de las consecuencias del acontecimiento en la estructura misma en la que ha interrumpido la ley» (*IV*, 18).

²⁹³ Bosteels, B., “Force of Nonlaw: Alain badiou’s theory of justice”, en *Cardozo Law Review*, Nueva York, Vol. 29:5, 2008, pp. 1905-1926, aquí p. 1917.

²⁹⁴ No será casualidad que, posteriormente, en la crítica que dirijamos a Badiou contra su oposición al Estado, nos valgamos de la teoría jurídica de Luigi Ferrajoli, quien ha dedicado gran parte de su obra a rastrear las fallas del sistema kelseniano, hallando la posibilidad de lagunas y *antinomias* en los ordenamientos jurídicos vigentes: la violación de derechos fundamentales genera antinomias en la medida en que hay una presencia indebida de normas sustancialmente inválidas por ser contradictorias con ellos, mientras que habría lagunas cuando hay una ausencia indebida de normas que establezcan la garantía de dichos derechos (Cf. Ferrajoli, L., *Poderes salvajes. La crisis de la democracia constitucional*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 33-34 y 41 / *Idem*, *Garantismo. Una discusión sobre Derecho y Democracia*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 14 y 18 / *Idem*, *Principia Iuris. Teoría del derecho y de la democracia* (vol. 1), Madrid, Trotta, 2011, pp. 12-15 / *Idem*, *La democracia a través de los derechos. El constitucionalismo garantista como modelo teórico y como proyecto político*, Madrid, Trotta, 2015, pp. 65 y 78).

Derrida²⁹⁵ para hallar en su pensamiento cierta “antinomía no dialectizable” en relación con las leyes de hospitalidad. Habría, tal y como lo cita Badiou, una antinomía irresoluble entre, por una parte, «la ley de la hospitalidad, la ley incondicional de la hospitalidad ilimitada [...] y, por otra parte, las leyes de la hospitalidad, los derechos y deberes siempre condicionados y condicionales» (Derrida, J., *apud. MB*, 25). Se trata de dos términos antagonistas no simétricos, sino jerarquizados: «La ley está por encima de las leyes. Ella es, por tanto, ilegal, transgresiva²⁹⁶, está fuera de la ley, como una ley anómica, *nomos a-nomos*» (Derrida, *apud. MB*, 26). Pero la clave está en que, manteniéndose por encima de las leyes, esa ley ilegal necesita de las leyes. «Ella, la ley, no sería efectivamente incondicional si no debiera volverse efectiva, concreta, determinada, si ese no fuera su ser como deber-ser» (Derrida, *apud. MB*, 26). Y, recíprocamente, esas leyes deben estar inspiradas, guiadas y aspirar a aquella ley incondicional. En definitiva, «[e]stos dos regímenes de la ley, de la ley y de las leyes, son, por tanto, a la vez contradictorios, antinómicos e inseparables. Se implican y se excluyen simultáneamente uno al otro [...] La ley, en singular absoluto, contradice las leyes en plural, pero cada vez es la ley en la ley y cada vez fuera de la ley en la ley» (Derrida, *apud. MB*, 27). Si bien consideramos que Badiou, en su referencia a este texto de Derrida, se fija y se estanca demasiado en lo empírico y concreto del asunto de la hospitalidad, en lugar de pensar la antinomía que se propone, creemos que puede establecerse un vínculo y una fecundidad del mismo a la hora de pensar la no-ley de la ley en Badiou. Para analizar eso que él no llega a pensar suficientemente, trazaremos en este capítulo, a partir del punto donde lo dejamos en el primero, una relación entre la dialéctica del sujeto, junto con la dialéctica de la falta y el exceso y el concepto de destrucción desarrollado en *Théorie du sujet*. En el fondo, trataremos la dialéctica entre la ley y la no-ley y plantearemos si la “ruptura dialéctica” a la que alude Badiou en dicha obra temprana al afirmar que «entre la lógica de las plazas y la del exceso, hay una ruptura dialéctica» (*TS*, 295), si ese sintagma, decíamos, se decanta más bien por el lado de la ruptura o por el lado dialéctico, pues consideramos que se trata de dos vocablos antitéticos y que, por lo tanto, deberá tomarse la decisión por uno u otro para no caer en el oxímoron.

En mi filosofía, en un mundo dado, hay algo nuevo sólo si las leyes racionales o convencionales de este mundo se interrumpen o si se extinguen sus efectos normales, por algo que ocurre y a lo que denomino acontecimiento. Claramente, las consecuencias de este acontecimiento mantienen una relación negativa con las leyes del mundo. Por muchas razones complejas, llamo verdad, o acontecimiento-verdad, a la multiplicidad compuesta por estas consecuencias. Con lo que podemos decir que una verdad, en un primer sentido, es una parte del mundo, porque es un conjunto de consecuencias del

²⁹⁵ Cf. Derrida, J., Séminaire 1995-1996, “Questions de responsabilité V : hostilité/hospitalité”, Derrida, J., Séminaire 1996-1997, “Questions de responsabilité VI : hostipitalité” y Derrida, J., et Dufourmantelle, A., *De l'Hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

²⁹⁶ Es en este carácter transgresivo donde encontramos la raíz edípica de esta concepción de la ley, a la que deberemos oponer otra, tomada de Esquilo.

acontecimiento en el mundo, y no de fuera. Pero en un segundo sentido, podemos decir que una verdad es como una negación del mundo, porque el acontecimiento mismo se sustrae de las leyes racionales o convencionales del mundo. Podemos resumir todo ello en una frase: una verdad es una transgresión de la ley. “Transgresión”, en primer lugar, significa que una verdad depende de la ley y, en segundo lugar, es no obstante una negación de la ley²⁹⁷.

El problema es que, como se sabe, y el propio Badiou lo admite, la transgresión depende de la ley en tanto que es transgresión *de* la ley. Sin ley no hay transgresión. Antonio Calcagno²⁹⁸ subraya, encontrándola en Badiou, esta estrecha vinculación entre ley y acontecimiento:

Lo más revelador en la reflexión de Badiou sobre la ley y el acontecimiento es la profunda conexión entre ellos. Badiou nunca ve la ley como un acontecimiento en sí mismo y de sí mismo; en cambio, la ley está estructurada por el acontecimiento mismo. La ruptura de un acontecimiento crea una nueva subjetividad y un nuevo tiempo, todo ello rompiendo radicalmente con los órdenes o regímenes establecidos precedentes. Los acontecimientos reorganizan situaciones, en su material y en su historia. La ley, vista como un elemento en el conjunto de múltiples elementos que constituyen un acontecimiento, está sujeta a la lógica del acontecimiento: la intensidad del acontecimiento condiciona directamente la intensidad o el grado de existencia o de aparición de la ley. Cuanto más fuerte y más forzado sea el acontecimiento, tanto más grande será la intensidad transgresora de la ley²⁹⁹.

Calcagno llega a decir incluso que «la ley está suturada al acontecimiento [...] En otras palabras, dondequiera y cada vez que un acontecimiento ocurra, siempre se encontrará un elemento transgresor de la ley»³⁰⁰. Calcagno plantea una inquietud muy cercana a la nuestra: «Me pregunto si podemos siquiera postular una desuturación más radical de la ley respecto del acontecimiento: ¿Pueden producir acontecimientos los cambios radicales [*radical shifts*] en la ley? ¿Puede la propia ley ser un acontecimiento, condicionando con ello la naturaleza misma del propio acontecimiento, creando una nueva subjetividad y un nuevo tiempo?»³⁰¹. No obstante, nuestro gesto actuaría más bien, a la inversa, como desuturación del acontecimiento respecto de la ley. Y preguntaremos, a continuación, si el acontecimiento puede ser una ley en tanto que apertura de un nuevo orden, una nueva subjetividad y un nuevo tiempo. El propio Badiou, asimismo, se pregunta en un artículo la serie de cuestiones que

²⁹⁷ Badiou, A., “The three negations”, *op. cit.*, p. 1878.

²⁹⁸ Calcagno, A., “Alain Badiou’s Suturing of the Law to the Event and the State of Exception”, en *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol XXIV, No 1 (2016), pp. 192-204.

²⁹⁹ *Ib.*, p. 192.

³⁰⁰ *Ib.*, p. 193.

³⁰¹ *Idem.*

nos van a interesar: «¿Qué clase de negación implica la transgresión? ¿Qué clase de negación inmanente está representada por el proceso de una verdad en un mundo? ¿En qué sentido es pensable la distancia [*distance*] entre acontecimiento y ley en la forma de la negación?»³⁰². Esta concepción del acontecimiento como transgresión colocaría a Badiou en la posición en la que, como comenta en su libro sobre San Pablo, no querría estar. Si pensamos el deseo como nacido de la ley, seguimos jugando al juego legal del que queremos salir. Es suprimiendo la ley antigua como se puede fundar algo nuevo totalmente distinto. De lo contrario, quedaríamos en el mismo terreno legal del que queríamos zafarnos. Como afirmaba también en *El ser y el acontecimiento*: «la verdad está sustraída al saber, no lo contradice» (*EE*, 447). No se opone de forma transgresora al saber, sino que abre otro campo ajeno al mismo. Pero antes de atender a esa oposición paulina entre deseo y ley, deberemos explorar hasta el final el recorrido de este concepto algo oculto a lo largo de toda la obra de Badiou, deteniéndonos, primero, en el lugar que pensamos que tiene más protagonismo: *Théorie du sujet*, libro que consideramos como el cuarto de los tomos más importantes de su obra, junto con los tres volúmenes de *El ser y el acontecimiento*.

3.2. Dialéctica del lugar y la fuerza

La dialéctica del sujeto que se trata en *Lógicas de los mundos* (2006) habría sido el núcleo de su obra de 1982 *Teoría del sujeto*, donde «[l]a dialéctica [...] es el *horlieu*³⁰³ contra el *esplace*³⁰⁴». «Veo que hay quienes piensan que desde 1975, con el *esplace* y el *horlieu*, la plaza y la fuerza, fui por mal camino, en cuestión de materialismo. Me acechan en la juntura, y se preguntan si yo no llamo “sujeto” al efecto de orilla donde Kant y los otros [San Pablo y Lacan, a los que ha aludido antes] están en aprietos. Fijense bien, esto sería ya mejor que hacer del sujeto *uno* de los términos» (*TS*, 215). El sujeto representa la dialéctica badiouana en tanto que es pensado como “operador de fractura-juntura”, entre *esplace* y *horlieu*. El *esplace* nombra el orden de los lugares, las posiciones y la plaza vacía, como falta de ser, que permite ese emplazamiento según la ley de composición algebraica, en la que rige la causalidad en forma de cadena. Es un espacio homogéneo, continuo, cuantitativo, calculable, de repetición. Se trata de la vertiente estructural y, como vemos, estructuralista, según la concepción que de esta corriente tiene Badiou, en la que reside lo antiguo, la perennidad conservadora del mundo. Sus elementos, como individuos, son el resultado de un proceso. El *esplace* es el «lugar del advenir *horlieu* del sujeto. El límite de la distribución de las plazas es fijado allí por la plaza vacía, la plaza inocupable, base estructural del *horlieu*» (*TS*, 326). Pues bien, consideramos que todo ello es

³⁰² Badiou, A., “The three negations”, *op. cit.*, p. 1878.

³⁰³ *Hors* [fuera] + *lieu* [lugar].

³⁰⁴ *Esplace* [espacio] + *place* [sitio, lugar, plaza].

lo equivalente a la estructura del ser de lo múltiple según es expuesto en *El ser y el acontecimiento*. El *esplace* es el «lugar legal supuesto de todo acontecimiento» (TS, 99), al que el pensamiento no podrá renunciar. El matiz que introduce la lectura de esta obra en referencia a las posteriores es que no va a haber una jerarquización entre lo situacional y lo acontecimental, dado que esto último necesita de un lugar en el que asentarse. Sin embargo, por otro lado, la novedad badiouana pretende ser el propio advenir de los acontecimientos, que habría sido lo no pensado por el estructuralismo. El *horlieu* nombrará eso impensado por el estructuralismo, aunque hipostasiado por la vertiente denominada por él dinamicista o anarco-anhelante, que renunciará a pensar el *esplace* donde ello pueda tener lugar. El *horlieu* es, pues, el exceso de la fuerza como vertiente histórica, lo temporal, lo cualitativo, lo heterogéneo. Es una topología de la vecindad según una lógica de las fuerzas. Tiene que ver con la ruptura, el azar, la interrupción, la destrucción, lo nuevo (características, ya lo hemos visto, de lo que será el acontecimiento seis años más tarde). En suma, dado que lo que se pretende hacer en *Teoría del sujeto* es hallar un punto intermedio entre la posición estructuralista, anclada en el *esplace*, y la vertiente vitalista-dinamicista, ciega al mismo y empeñada sólo en el *horlieu*, la teoría del sujeto badiouana será precisamente el cruce entre ambas vertientes y, por ello, el sujeto, como decíamos, centro de esta obra, será él mismo dialéctico³⁰⁵, encargado de unir esos dos polos: «Todo sujeto está en el cruce de una carencia de ser y de una destrucción, de una repetición y de una interrupción, de un emplazamiento y de un exceso» (TS, 165). Por la destrucción «el sujeto se engancha a lo que, de la falta misma, sobrevive a la falta» (TS, 166). La clave será, insistimos en ello, mantener la tensión entre ambas vertientes sin renunciar a ninguna. «Todo sujeto material [...] articula el álgebra de su emplazamiento, y la topología de su novedad» (TS, 237). Caer en la primera sería³⁰⁶ ser un “derechista” que toma la perspectiva del materialismo mecanicista, pensando que todo es lo Mismo, todo es exactitud, espejo y que hay una adecuación sin resto. A ellos los llama “gnósticos”³⁰⁷ del materialismo. Sin embargo, caer en un reduccionismo de la segunda vertiente le convertiría, según sus propias palabras, en un “izquierdista” del materialismo dinamicista, que piensa que todo fluye, que todo es tendencia, que todo es aproximativo, en una perspectiva de fuga o un radicalismo de la novedad que universaliza la doctrina del resto. A ellos los llama “arrianos”³⁰⁸ del materialismo. No podemos renunciar, sin embargo, a ninguno, ya que el gnóstico «nos preserva de confundir la ley del resto y el abandono del lugar» (TS, 231), frente a los arrianos, que «afirman el resto omnipresente» (TS, 231).

³⁰⁵ En todo caso, ha de tenerse en cuenta que para el Badiou de *Lógicas de los mundos*, aquel libro le parecerá, sin embargo, demasiado virado hacia la dialéctica, pues no se pensaba el problema de que toda verdad debe aparecer, digamos, en-cuerpo, como ya hemos expuesto anteriormente. Atenderemos, en cualquier caso, al mismo, dado que, en el fondo, la dialéctica que hallaremos será entre el concepto de ley y la noción de no-ley, cuyo sentido rastreadremos hasta la tragedia griega.

³⁰⁶ Cf. Tabla en TS, 229.

³⁰⁷ Que, según Badiou, mantienen en «férrea separación la pureza original del Padre divino» (TS, 40) de modo que caen en considerar que «Dios nunca descendió realmente al mundo» (TS, 41).

³⁰⁸ Para quienes «el Hijo no es sino una criatura» (TS, 41).

Lo que debe lograrse es el cruce entre ambos. El álgebra, propia de la primera vertiente (gnósticos, estructuralistas, materialistas mecanicistas o derechistas), a partir de «un conjunto dado [...] procede al estudio sistemático de las relaciones “interesantes” entre los *elementos* de este conjunto. Su concepto más general es el de ley de composición [...] opera distinciones sobre lo indistinguible» (TS, 233). La topología, propia de la segunda vertiente (arrianos, concepción anarco-anhelante, materialistas dinamicistas), parte «de la necesidad de asegurar en matemática la aprehensión del movimiento [...] se funda sobre la noción de vecindad» (TS, 233). Basándose en un poema de Mallarmé, Badiou afirma que «[l]o que existe fuera-de-lugar [...] se encuentra allí emplazado bajo la ley del lugar (del *esplace*)» (TS, 103). «La fuerza es impura, porque siempre está emplazada» (TS, 61). Estimamos que el cruce entre ambas vías se comprende algo mejor indagando la primera en el primer tomo de *El ser y el acontecimiento* y la segunda en el segundo. Lo estructural estaría representado por la ontología del ser de *El ser y el acontecimiento*, mientras que la evaluación diferencial de las fuerzas estaría expuesta en *Lógicas de los mundos*. En ambas, la dialéctica se abriría con lo acontecimental. Dicho cruce podría verse, de nuevo³⁰⁹ entre Newton y Leibniz. Newton representaría el álgebra: «El espacio vacío de cuerpos es la propiedad de una sustancia incorpórea. No está limitado por los cuerpos, sino que existe igualmente tanto con cuerpos como sin ellos [...] El espacio es inmenso, inmutable y eterno. [...] El espacio es el lugar de todas las cosas»³¹⁰. Leibniz representaría la topología: «El espacio [es] una cosa puramente relativa, al igual que el tiempo; como un orden de coexistencias; mientras que el tiempo es un orden de sucesiones. [...] y, sin las cosas en él colocadas, un punto del espacio no difiere absolutamente en nada de otro punto del espacio [...] el espacio no es otra cosa que ese orden o producto, y no es nada sin los cuerpos [...] los instantes fuera de las cosas no son nada [...] no consisten más que en su orden sucesivo»³¹¹.

Es en *Teoría de la contradicción* (1975), obra contemporánea a *Teoría del sujeto*³¹², donde denomina a estas vertientes, explícitamente, estructuralismo (Althusser, Lévi-Strauss) y concepción anarco-anhelante o ideología del deseo (Deleuze, Guattari, Lyotard). Aquí se explicita mejor la razón de su ruptura con el estructuralismo, cuyo problema se halla en sus implicaciones políticas: «si el movimiento de la realidad se resuelve en un análisis combinatorio, es cierto que la esencia de este movimiento reside en sus invariantes, es decir, en las reglas que rigen las permutaciones. En este sentido, toda novedad es [...] aparente: el desplazamiento de los términos de lugar en lugar deja intacta la estructura de cambio subyacente. La movilidad de las apariencias remite a una sistemática cerrada» (TC, 62). Por su parte, la ideología del deseo es también criticada por Badiou por sustituir

³⁰⁹ Cf. supra, sección I, capítulo 1, apartado 1.1.

³¹⁰ Leibniz, G. W., y Clarke, *La polémica Leibniz-Clarke*, op. cit., “Cuarta respuesta de Clarke”, § 8, 10 y 29.

³¹¹ *Ib.*, “Tercera carta de Leibniz”, §§ 4-6.

³¹² Ya que este libro no sería sino el producto de un seminario que llevaría a sus clases las ideas de *Théorie de la contradiction* (1975), *De l'idéologie* (1976) y *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne* (1977).

la palabra revolución por la de subversión, bajo la premisa de que, en realidad, toda revolución no hace sino ocupar el lugar estatal, dejando intacta la estructura política esencial. Contra ello, se propone «la disgregación universal de todo lugar dominante, cualquiera que sea. Se privilegiará el vagabundeo, la deriva, el *fuera de lugar*³¹³ [...] sustituir toda organización, todo el abominable militanismo, por la autogestión [...] del movimiento puro [...] la fulgurante novedad de las masas marginales en disidencia» (TC, 63). Badiou ve un claro antecedente de ello en Max Stirner, genialmente criticado por Marx y Engels en *La ideología alemana*: «La revolución aspiraba a nuevas instituciones; la sublevación conduce a no dejar que otros nos organicen, sino a organizarnos nosotros mismos. No es una lucha contra lo existente, ya que, [en] caso de prosperar, lo existente se derrumba por sí solo; es, simplemente, la pugna por salirme Yo de lo existente. Si yo abandono lo existente, esto quedará muerto y entrará en estado de putrefacción»³¹⁴. En ocasiones, sin embargo, a esta tendencia, Badiou la denomina “tendencial”, lo que supone, implícitamente al menos, un sentido, un *hacia*. Por ello no hay que olvidar el elemento estructural, ya que, si se descuida, «se toma la tendencia por un estado de cosas realizado [...] una tendencia es erigida en hecho consumado» (TC, 72). Siguiendo a Mao, «la dialéctica consiste en considerar las cosas desde el punto de vista del futuro» (TC, 70). Por otra parte, «[s]i se desprecia el elemento tendencial, se reprime inevitablemente lo nuevo en nombre de lo antiguo, se sostiene el orden establecido. Se instala uno en el mero esperar oportunista» (TC, 72). Pues bien, su apuesta por ese cruce se halla en la dialéctica del sujeto dado que considera que las dos vertientes, esto es, «[e]structuralismo e ideología del Deseo [...] [l]ejos de oponerse, *se fusionan en su contradicción común con la dialéctica*» (TC, 66-67), pues las dos, al renunciar a ella, caen en el principio, contrario a la dialéctica “dos se fusionan en uno”. En cambio, la dialéctica es capaz de pensar a la vez el cambio de los lugares y la ruptura de la distribución de los mismos: «[l]a dialéctica hace vivir la contradicción de lo estructural y de lo cualitativo, de la combinatoria y de la evaluación diferencial de las fuerzas» (TC, 67) o, como veremos, la ley y la no-ley. «El problema dialéctico central es, pues, el siguiente: ¿Cómo se articulan, sin fusionarse, la lógica de los lugares y la lógica de las fuerzas³¹⁵?» (TC, 73).

Si volvemos a pensar, pues, esta dialéctica en la semántica propia de la ley, no habríamos logrado salir aún del problema de la transgresión que hemos expuesto en el primer apartado de este capítulo. Debe tenerse en cuenta, en todo caso, tal y como lo explica Bosteels, que Badiou «busca romper con la ley *qua* ley [...] Lo que requiere interrupción, entonces, no es esta o aquella ley como un mandato particular o empírico, ya sea escrita o no, sino más bien el *status*, en tanto que ley, de la

³¹³ La vertiente, tengámoslo presente, del *horlieu* de *Teoría del sujeto*.

³¹⁴ Marx, K., y Engels, F., *La ideología alemana*, *apud*. TC, 64.

³¹⁵ Se habla de fuerza según la estructura, como falta de la plaza, y de destrucción según el proceso, como interrupción de la repetición.

ley como un fundamento estructural o trascendental para abrir la posibilidad de otra ley»³¹⁶. Es decir, se trata de pensar el ser de la situación o el trascendental de un mundo como aquello con arreglo a lo cual se distribuyen los elementos u objetos de los mismos, de tal manera que podamos abrir la posibilidad del advenimiento de una nueva ley en tanto que no-ley entendida como ruptura dialéctica con lo anterior. El sujeto, clave como hemos visto en ese proceso, será a la vez un «producto emplazado de la ley de la falta» (*TS*, 167), y aquello que hace surgir la fuerza, que precisamente es lo que destruye esa ley. Por ello es por lo que argumentamos que la ruptura dialéctica, en tanto que dialéctica basada en una ley de la contradicción del tipo A/no-A no puede ser ruptura *qua* ruptura, pues «[l]a no-ley se da como lo afirmativo de la ley» (*TS*, 171). La ley es, en Badiou, el lugar mismo del que surge la destrucción: «Si la ley puede soportar que advenga la destrucción, exceso sobre la repetición que aquélla ordena, es que su orden, aprehendido como puro mando, es él mismo en su esencia exceso y destrucción» (*TS*, 171). Esta articulación entre lo ilegal y la ley estatal que se interrumpe será dialéctica en el sentido en que «ley y no-ley están articuladas desde el interior»³¹⁷. Lo que busca Badiou es «llevar a la ley al punto límite donde se vuelva para descubrir la dimensión de “no-ley” interna a la propia ley»³¹⁸. El sujeto «nace en la distancia violenta de la ley respecto de sí misma, y se dice del proceso por el cual el orden, que él soporta en su verdad, adviene como otro de sí» (*TS*, 181). Pero, ¿es eso realmente una distancia?

3.3. La ruptura de la dialéctica del sujeto

Partimos, por tanto, de que el sujeto está escindido, esto es, está en ruptura interior consigo mismo. El sujeto se piensa como bisagra entre dos términos que guardan una relación dialéctica que rompe a aquél desde su interior. Para pensar esa escisión, en *Teoría del Sujeto*, se distingue entre la *subjetivación* y el *proceso subjetivo*. Siendo así que, tal y como se afirmará en *El ser y el acontecimiento*, el sujeto es «la *juntura* entre una intervención y una regla de conexión fiel» (*EE*, 267). la *subjetivación* refiere a la intervención, esto es, más al lado del acontecimiento, aunque, por otro lado, se orienta hacia la situación como “cuenta especial” en tanto que es en ella donde se funda lo genérico, pues «cuenta lo que está conectado fielmente al nombre del acontecimiento» (*EE*, 433); y *proceso subjetivo*, a los conceptos relacionados con la fidelidad y su operador de conexión. «No hay subjetivación sin anticipación, ésta misma mensurable en el proceso subjetivo [...] el proceso subjetivo es la fundación retroactiva de la subjetivación en un elemento de certeza que sólo la subjetivación hizo

³¹⁶ Bosteels, B., “Force of Nonlaw”, *op. cit.*, p. 1918.

³¹⁷ Cf., anexo I, *Entretien*.

³¹⁸ Bosteels, B., “Force of Nonlaw”, *op. cit.*, pp. 1906-1907.

posible» (TS, 272). La subjetivación se relaciona con la dimensión de interrupción, el exceso, la destrucción; mientras que el proceso subjetivo tiene que ver más con la recomposición (Cf. TS, 281), mediante el «reposicionamiento del exceso en un *esplace* centrado sobre el exceso mismo» (TS, 299). «La subjetivación es la anticipación cuya estructura es la plaza vacía; el proceso subjetivo, la retroacción que emplaza el forzamiento³¹⁹» (TS, 285). Vemos aquí como se vinculan *esplace* y *horlieu*. El sujeto es así «un proceso de destrucción-recomposición, él mismo sometido [...] a la dialéctica de la falta y del exceso» (TS, 299). Pues bien, en esa doble articulación subjetiva, las figuras de subjetivación, ruptura, destrucción o interrupción serán la angustia y el coraje, mientras que las otras dos figuras, las del proceso subjetivo, la recomposición, el emplazamiento de la fuerza o el reposicionamiento del exceso, serán el superyó y la justicia. Esas figuras quedarán emparejadas, a su vez, según la tragedia sofocleana (superyó y angustia) y según la esquileana (coraje y justicia). Y, si bien nosotros nos decantaremos por el segundo par para pensar la ruptura de la no-ley respecto de la ley, debe tenerse en cuenta que, según Badiou, las cuatro resultan igualmente necesarias para establecer su teoría del sujeto. Y es que es a través del cruce de esas cuatro figuras que el sujeto será aquello que, aunque sometido a la regla que determina su lugar en un *esplace*, interrumpirá su efecto en el punto en el que la regla misma está desreglada en el *horlieu* y puede ser destruida (Cf. TS, 280). el sujeto es «lo que cruza la inerte y civilizada ley de la falta con la barbarie interruptora de la destrucción» (TS, 172), mediante la articulación de esos cuatro conceptos³²⁰. Sin embargo, por otro lado, Badiou sostendrá que está más del lado de Esquilo que de Sófocles y, por tanto, más del lado del par coraje-justicia que del par angustia-superyó, y en seguida explicaremos por qué nosotros también.

3.3.1. La transgresión de Antígona

Comencemos por analizar brevemente la *Antígona* de Sófocles. La historia es conocida: Creonte, tirano de Tebas y tío de Antígona e Ismena, que a su vez son hijas de Edipo, pretende no dar una sepultura digna a Polinices, uno de los dos hermanos de éstas, y establece un mandato que hace público de acuerdo con el cual cualquiera que actúe en contra de esa decisión, será lapidado. Antígona, en un gesto de desobediencia civil³²¹ *avant la lettre*, puesto que no quiere oponerse al decreto

³¹⁹ Así, en el plano político, que trataremos en la segunda sección, se pensará la «Revolución, digamos, “ininterrumpida-por-etapas”. Veán en “etapas” la subjetivación, en “ininterrumpida” el proceso subjetivo, y en los guiones el sujeto político» (TS, 268).

³²⁰ Badiou, por tanto, no opone, sino que liga sendos pares de conceptos porque si no lo hiciera, distanciaría radicalmente (de raíz), como aquí pretendemos, situación y acontecimiento. Creemos que en el primer tomo y los libros del propio Badiou contemporáneos al mismo, vislumbró lo que *Teoría del sujeto* no quería aún ver y *Lógicas de los mundos* ocultó: la necesidad de esa distinción entre los términos, sin la cual se desdibuja nuestro objeto de pensamiento y terminamos por pensar el Todo sin distinciones, esto es, Nada.

³²¹ Término atribuido a Henry David Thoreau y cuyo origen se explica por el rechazo al carácter abusivo de las leyes, incluso si poseen la legitimidad de un Estado democrático. Desobediencia civil como obediencia a una ley superior a la Constitución y que está aún (siempre aún) por escribir. Pero bajo la necesidad de secularizar la noción de ley divina.

de Creonte, sino *transgredirlo*, lo que queda claro por las palabras de su hermana que trata de que ceje en su empeño: «considera cuánto más miserablemente moriremos, si *contra la ley transgredimos* el decreto de los tiranos o su poder»³²². A lo que Antígona contesta –aludiendo a una ley divina superior a la ley positiva de los humanos–: «Es hermoso para mí morir haciendo esto [...] tras llevar a cumplimiento un sagrado delito [...] lo que es objeto de aprecio entre los dioses»³²³. Esa desobediencia civil a la que hemos aludido como forma de transgresión de las leyes y no como pretensión de su abolición, se aprecia claramente más adelante –cuando Antígona ya ha cometido el delito, dando sepultura a su hermano–, en un diálogo entre los dos personajes principales: «CREONTE. [...] ¿sabías que había sido decretado no hacer eso? ANTÍGONA. Lo sabía. ¿Cómo no había de saberlo, cuando era cosa pública? CREONTE. Entonces, ¿te atreviste a transgredir estas leyes?»³²⁴. Ante esas palabras, Antígona, aludiendo de nuevo a los dioses, invierte la carga de la prueba afirmando que es Creonte quien osa «pasar por encima de las leyes no escritas y firmes de los dioses»³²⁵, por lo que –declara ella–, «quizá en cierto modo para un loco es para quien estoy siendo culpable de locura»³²⁶. Mostremos dos lugares más en los que se aprecia lo que pretendemos demostrar: lo que hace Antígona, en palabras de Creonte, no es sino «mostrarse insolente al transgredir las leyes establecidas [...] ufanarse de ello y jactarse aun a pesar de haberlo hecho»³²⁷. O, más explícitamente: «flagrante desobediencia [...] extralimitándose o viola las leyes, o planea en su interior imponerse a los que mandan»³²⁸.

En definitiva, la *Antígona* de Sófocles no representa la ruptura respecto de la ley, que abre la posibilidad de fundación de una nueva, sino su transgresión, y nada cambia tras ésta. No se opone a la ley vigente, sino que la acepta y la transgrede sin pretender cambiarla.

Tomando estos dos personajes, Antígona y Creonte, Badiou los hará corresponder, respectivamente, con la angustia y el superyó. «Badiou lee la tragedia sofocleana en términos de un duelo interminable entre la angustia y el superyó, representados por Antígona y Creón. A través de estas dos figuras, el espacio circunscrito por el orden de la ley es interrumpido –primero mediante una falta en la ley, o una falta de la falta, indudablemente expuesta en la angustia y, segundo, mediante el exceso interno de la ley sobre sí misma, puesto de manifiesto en la furia del superyó»³²⁹. La angustia está más del lado del exceso que de la ley en falta. Es el exceso sobre la falta. Fuerza el *esplace* legal (Cf. *TS*, 172). La angustia es «el trastorno de ver allí claramente» (*TS*, 180), «es carencia del lugar» (*TS*, 184) que, en tanto que tal, señala la falta en la ley. La angustia es una «forma de la interrupción que [...] deja ser el orden como orden muerto [...] Desde ese momento, la subjetivación bloquea la

³²² Sófocles, *Antígona*, Madrid, Alianza, 2013, p. 188 / 59-60.

³²³ *Ib.*, p. 188 / 72-77.

³²⁴ *Ib.*, pp. 204-205 / 448-452

³²⁵ *Ib.*, p. 205 / 456-457.

³²⁶ *Idem.* / 470.

³²⁷ *Ib.*, p. 206 / 481-483.

³²⁸ *Ib.*, p. 214 / 655, 665.

³²⁹ Bosteels, B., “Force of Nonlaw”, *op. cit.* p. 1909.

regla sin anular el espacio de la misma. Este espacio paralizado hace del desorden la muerte del orden, bajo el concepto de ese orden» (TS, 313). Hay un “mantenimiento formal de la ley”, puesto que Creonte deja, de alguna forma, de tener legitimación, pero su ley sigue intacta. El orden queda en cierto sentido paralizado, pero no abolido su *esplace*. «La angustia es [...] soportada mediante el *esplace* subsistente por una ley bloqueada» (TS, 316). Éticamente, la angustia se liga al nihilismo: es una ética de la discordancia. No quiere nada, sólo la destrucción. Niega la ley negándose en ese mismo gesto a sí misma. Dado que la angustia queda «atrapada en las redes del orden muerto, recurre al mantenimiento reforzado de la ley» (TS, 314), que no es otra cosa que el superyó³³⁰, que es restauración de la plaza: «repone en plaza el exceso *distribuyéndolo por todas partes sobre las plazas*. El superyó es lo estructural del exceso. [...] la figura feroz de la ley, su esencia de no-ley es, en el efecto de superyó, liberada, omnipresente» (TS, 314). El superyó es índice simultáneo de la ley y de su destrucción (Cf. TS, 171). Es un refuerzo de la ley imperante a través de su *pendant*: la angustia. «[N]ombra lo que de no-ley adhiere destructivamente a la ley misma» (TS, 180). El superyó distribuye el exceso por el lado del orden, en el interior de cada plaza. Éticamente, el superyó se liga al fatalismo: es la ética de la resignación. Al final de la tragedia, tras todas las muertes que ha producido su edicto, Creonte acepta resignado esas consecuencias, pero vuelve a su palacio, reflejo de que la institución queda intacta: ha vuelto a sí reforzada tras su negación: «ley desreglada –destruida– por su propia esencia nativa vuelta en exceso sobre la plaza que ella prescribe» (TS, 187). La dialéctica que une indisociablemente ambos personajes, es decir, ambos conceptos, es, pues, la siguiente:

No sólo la decisión, conducida por la angustia de Antígona, de no renunciar a su deseo parece provocar, como contrapartida, la furia destructiva inherente a la ley, esto es, el elemento de la no-ley violenta desfilando bajo el disfraz de la ley de la ciudad-estado; sino que, además, su rebelión no es nada más que una reacción a la forma excesiva de la ley de Creonte. Viene después y depende completamente de este último por su fuerza. [...] Antígona no puede expresar su deseo sino en el propio lenguaje del estado de derecho [*rule of law*]³³¹.

El propio orden de la ley es en sí mismo destrucción y exceso. Eso es precisamente el concepto de no-ley en la ley. «A través de la noción de superyó, la ley misma en otras palabras, paradójicamente

³³⁰ Sabemos que, desde su formulación freudiana, el superyó es interiorización de la ley que permite superar el complejo de Edipo haciendo suya, para cada sujeto, la ley de la autoridad familiar. Por tanto, es ruptura con la heteronomía para fundar una autonomía de la ley. Me impondré yo lo que me han estado imponiendo la ley de la esfera privada-familiar y la ley de la esfera pública-social. Pero la paradoja es que saldré de mi minoría autoimponiéndome una ley que reproduce la antigua en lugar de romper con ella. Hago (inconscientemente, claro) como si fuera mío lo que en realidad me han impuesto desde fuera. Por ello, la tradición freudomarxista de los años 60-70 verá en el superyó la sede de la ideología: afirmo como una evidencia que creo que es fruto de mi propia convicción, algo que me es impuesto desde antes de que yo naciera. Por todo ello, además, «[e]l superyó, para empezar, no debe ser confundido con la ley, dado que se abre en la raíz destructiva de aquélla» (Bosteels, B., “Force of Nonlaw”, *op. cit.*, p. 1910).

³³¹ *Ib.*, p. 1909.

pone de manifiesto su potencial subversivo desde dentro»³³². La angustia forma parte la ley como no-ley interna a la misma, lo que hace que el orden de la ley, negado por ella, vuelva a sí tras superar la falta y el exceso en destrucción consigo misma. Ello no se corresponde sino con la pena según la fórmula dialéctica de Hegel: es la afirmación del derecho (abstracto) –voluntad general– que resulta negado por la comisión del delito –voluntad particular– negación que sólo se contesta con otra negación, la pena, concebida así como pura y simple retribución por el mal causado:

Con un delito se altera algo, y en esa alteración la cosa existe, pero esta existencia es lo contrario de ella misma y por lo tanto en sí misma nula. Lo nulo es haber eliminado el derecho en cuanto derecho. El derecho, en cuanto absoluto, *no puede eliminarse*, por lo cual la exteriorización del delito es en sí nula y esa nulidad es la esencia del actuar delictivo. Pero lo que es nulo debe manifestarse como tal, es decir, ponerse a su vez como lesionable. El hecho delictivo no es un primero, positivo, al que seguirá la pena como su negación, sino que es un negativo, por el que el castigo es sólo una negación. El derecho efectivo es pues la eliminación de esta lesión; precisamente en ello muestra su validez y se acredita como una existencia necesariamente mediada³³³.

Hegel lo deja claro: en la comisión de un delito como transgresión de la ley, ésta o el derecho no quedan eliminados, sino que éstos muestran precisamente su validez como efectivos en la negación del delito como lo que había sido su negación. «[L]a angustia puede ser definida como la pérdida de la pérdida, debido a que la aparición de algo –lo que sea en realidad– en la plaza vacía debe marcar la falta en la estructura»³³⁴.

Bosteels concluye claramente que

[a] través de la angustia y el superyó, en suma, la forma excesiva de la ley y la carencia de forma [*formlessness*] de la no-ley llegan como a la par, sin proporcionar ninguna salida al impasse –al menos no en el modelo sofocleano– más que la muerte y el sacrificio sobre el actual ciclo de venganza y contravenganza. Sin embargo, incluso si no son los únicos términos disponibles en esta lectura de la tragedia antigua, angustia y superyó no son por esa razón menos necesarios para una teoría del sujeto coherente y, como veremos, para una teoría de la justicia también³³⁵.

Ahora bien, es esa necesidad del par de términos de inspiración sofocleana la que criticaremos, pues no es sino índice de la propia necesidad, por parte del acontecimiento, de la situación con la que

³³² *Ib.*, p. 1910.

³³³ Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 184.

³³⁴ Bosteels, B., “Force of Nonlaw”, *op. cit.*, p. 1910.

³³⁵ *Ib.*, p. 1911.

rompe. Ella no debe ser sino una contingencia necesaria³³⁶, pero siempre contingente desde el punto de vista de la situación y sólo necesaria en un futuro anterior. Es Esquilo y sus dos figuras subjetivas las que permiten la destrucción que hace posible al sujeto manejar la falta, no sólo por el proceso mediante el que la ley falta en su plaza, mostrando la fuerza en su exceso, sino también dando lugar a una nueva ley. «Aquello en lo que destaca Esquilo, es más bien en aprehender, en el territorio del superyó, la *ruptura instituyente*. Nunca hay retorno al orden en su teatro, se opera en el mismo la recomposición de un orden diferente. [...] La excelencia de Esquilo, es la de desviarse del retorno» (TS, 190).

3.3.2. La justicia de Atenea

En la *Orestea* de Esquilo, los personajes principales serán Orestes y Atenea, aunque ésta no aparece sino en su tercera parte: *Euménides*. Orestes, hermano de Electra e Ifigenia, es hijo de Clitemestra y Agamenón, que es a su vez hermano de Menelao, esposo de Helena. La tragedia narra, en su primera parte (*Agamenón*), la vuelta de Agamenón de la guerra de Troya, tras la que su mujer, Clitemestra, ha planeado su muerte —además de serle infiel con Egisto, quien participará en la venganza—, por haber sacrificado a su hija Ifigenia, precisamente para poder encaminarse a dicha guerra, matando igualmente a Casandra, con quien el rey le habría sido infiel. Esta va a ser la primera venganza en la serie de muertes cuyo principio no es otro que la ley del Talió: «Este ultraje a ultrajes responde, mas, ¡difícil es juzgar: acusa al que acusa, paga el que mata! Mientras Zeus permanezca en su trono, permanecerá “el que la hace la paga”. Es ley divina»³³⁷. La segunda parte de la trilogía, *Coéforas*, se abre con la entrada en escena de Orestes, quien jura vengar, junto con su hermana Electra, la muerte de su padre, matando a su vez tanto a Egisto como a su madre Clitemestra, continuando, interpretamos nosotros contra Badiou, con la ley del Talió: «¿Cómo no, devolver al enemigo mal por mal?»³³⁸; «¡Que todo golpe mortal sea castigado con otro golpe mortal!»³³⁹; «es ley que las gotas de sangre que fueron derramadas por el suelo exijan otra sangre»³⁴⁰. *Coéforas* termina, precisamente con Orestes perseguido por las Erinias, unas deidades que alimentan esa sed de venganza y exigen la pena por los delitos de sangre, y clamando aquél a Apolo que lo ayude. La tercera y última obra de la trilogía, *Euménides*, tiene lugar en el templo de Delfos dedicado a Apolo, quien le dice a Orestes que se dirija a Atenas para pedirle un juicio a Atenea: «la diosa Palas instruirá la causa de estos hechos»³⁴¹.

³³⁶ Desarrollaremos este concepto en el apartado 3.3. “Eternidad, sincronía y futuro anterior” de la tercera sección.

³³⁷ Esquilo, *Agamenón*, en *La Orestea*, Madrid, Akal, 1998, p. 239 / 1560-1564.

³³⁸ Esquilo, *Coéforas*, en *La Orestea*, op. cit., p. 255 / 123.

³³⁹ *Ib.*, p. 265 / 313.

³⁴⁰ *Ib.*, p. 268 / 400-403.

³⁴¹ Esquilo, *Euménides*, en *La Orestea*, op. cit., p. 317 / 224.

Por tanto, veamos ya como, al contrario de lo que va a interpretar Badiou, Orestes no rompe con esta cadena de venganzas intrafamiliares, sino que la continúa. Por otro lado, tampoco compartimos la elección de Orestes como representante de la figura del coraje en la dialéctica del sujeto badiouana, dado que lo que él hace no es sino huir de las Erinias o Furias, convocadas por Clitemestra y pedir ayuda a Apolo. ¿Qué valentía hay en vengar la muerte de tu padre matando a tu madre, que en realidad no vengaba sino la muerte de tu hermana, y después huir acobardado? Badiou, en cambio, interpreta, como decimos, que Orestes representa el coraje en tanto que interrupción de la ley y Atenea sería la figura de la justicia en tanto que recomposición de una nueva ley. En todo caso, con Badiou, en Esquilo y su *Orestea* sí hallamos la huella de la verdadera ruptura que deja atrás la interdependencia entre la nueva ley y la antigua con la que ella rompe, en contra de la tragedia sofocleana, como mera transgresión de la ley que no logra abrir un nuevo lugar fuera de la misma. Dicho de otra forma, la denominación de lo opuesto de la ley, bajo la teoría sofocleana del sujeto vista por Badiou, se entendía que fuera no-ley, dado que se fundamentaba sobre la transgresión de la ley misma y, por tanto, dependía de ella. En cambio, la justicia de Atenea no se opondrá al coraje de Orestes, ni siquiera éste representa la ley. Es a partir del coraje de Orestes que Atenea, a través de la instauración de un espacio de la palabra, desde la nada, y no desde la antigua ley del Talió, funda la nueva ley.

Explicemos más detenidamente la lectura de Badiou. El coraje es la «fuerza de ruptura en el *esplace*» (TS, 185). El coraje «efectúa la interrupción de la ley muerta en beneficio del exceso» (TS, 316). Y ese exceso señala una causa ausente en una ley escindida. Es un acto valiente que nos saca de la angustia y, en lugar de recurrir a la restauración de la ley, como el superyó, *prueba* la ley. Pero Orestes no es un héroe, ya que, a diferencia del heroísmo, cuyo acto se basa en una instantaneidad evanescente, lo que define al coraje es «la producción de una secuencia duradera de fidelidad para hacer posible lo imposible»³⁴². El deseo del sujeto es legalizar lo imposible, forzando la ley del lugar. El coraje, que es según Badiou lo que más falta hoy en día, no es sino el soporte de la duración de lo imposible, o la capacidad de mantenerse firme en una duración diferente a la que marca la ley del mundo (Cf. C4, 97). El coraje, «brecha practicada en lo inadvertido, se abre a la disipación serena, justiciera, de la ley» (TS, 317). Es subjetivación que apela a la justicia. El coraje se vincula con la confianza en una suerte de ética prometeica. Según Badiou, «Orestes no interioriza la ley de la sangre y de las prestaciones infinitas. No se alza tampoco contra ella en la ceguera de un furor [como haría la angustia]. Pide una discusión con hechos como prueba, planta cara, no cede a la fascinación asesina de las Erinias» (TS, 191). Ahora bien, como decíamos, nosotros no comprendemos bien por qué Orestes representa el coraje, puesto que no es sino por miedo³⁴³ que busca la protección, primero de Apolo

³⁴² Bosteels, B., “Force of Nonlaw”, *op. cit.*, p. 1916.

³⁴³ Cf. Anexo II, figura 3, cuadro *Orestes perseguido por las Furias o Los remordimientos de Orestes*, pintado en 1862 por Adolphe William Bouguereau. Aunque ha habido diversas representaciones pictóricas de esta escena de la tragedia

(«¡Soberano Apolo, sabes ser justo! Y puesto que lo sabes, aprende también a no despreocuparte. Tu fuerza es garantía suficiente para ayudarme»³⁴⁴) y después de Atenea («Así también ahora [...] invoco respetuosamente a la soberana de esta tierra, a Atenea, ¡que venga en mi ayuda!»³⁴⁵). Orestes no interrumpe la cadena de venganzas y contravenganzas. Él mismo se venga matando a su madre. Lo único diferente que hace es suplicar a los dioses para que lo protejan de la furia de las Erinias. Por otra parte, Badiou describe la figura de la justicia de Atenea del siguiente modo: «La justicia es aquello a propósito de lo cual el anudamiento del sujeto al lugar, a la ley, viste la figura divisible de su transformación. [...] La justicia exige una precariedad dialéctica de la ley, abierta a su inestabilidad, a su escisión. Una precariedad, no de tal ley particular, sino del principio de mando como tal [...] *La justicia nombra la posibilidad [...] de que lo que es no-ley pueda valer como ley*» (TS, 184 [subrayado nuestro]). La justicia es el proceso subjetivo que supone «el debilitamiento de la ley [...y...], genera una esencial incertidumbre acerca del emplazamiento subjetivo» (TS, 322), por lo que en ella rige, basándose en una ética de la confianza o la creencia, la fidelidad incierta a una subjetivación valiente. Es la “recomposición revolucionaria” de los lugares en un orden que pueda emplazar lo que anteriormente no tenía lugar. Mientras que el superyó absolutiza la ley, la justicia la rompe, la debilita, corroe sus plazas y funda una nueva ley. De hecho, «la posibilidad de una nueva ley emerge en el punto preciso donde la antigua ley brilla por su ausencia [*is found wanting*]»³⁴⁶. «Con la intervención de Atenea en el tribunal al final de la trilogía de la *Oresteia*, la cadena de muertes es interrumpida y una nueva ley, un nuevo derecho, o un nuevo tipo de consistencia, se instituyen. Esta es, finalmente, la tarea de recomposición atribuida al concepto de justicia»³⁴⁷. Ahora bien, el mero hecho de que Badiou nombre no-ley a lo nuevo que hace emerger el sujeto, es ya signo del hecho de que está preñado de lo antiguo. Lo que hace *Teoría del sujeto* es revelar una dimensión de no-ley interna a la propia ley. No se está pensando, pues, la ruptura ni la puesta a distancia entre el nuevo paradigma y aquél con el que se rompió. Se están vinculando hasta su inevitable sutura, se está forjando una continuidad inseparable entre ellos. No hay ruptura radical en el sentido bachelardiano-althusseriano, puesto que juega aquí su papel todavía la dialéctica, haciendo que el sujeto fuerce el exceso en la plaza. Pero, en todo caso, lo que consideramos nosotros es que esa ruptura radical es representada por la justicia de Atenea al final de la *Oresteia* de Esquilo, cuando interrumpe la *vendetta* familiar arcaica, instituyendo un tribunal que absolverá a Orestes (e, implícitamente, a quienes lo precedieron en la serie vengativa), pero que, además, dotará de una nueva dignidad divina a las Erineas, sustituyendo su función de

esquileana –*Orestes perseguido por las Furias* (1865), de Carl Rahl; *Orestes y las Furias* (1891), de Gustave Moreau; *Orestes y las Erinias* (1905), de Franz von Stuck; *Orestes perseguido por las Furias* (1921), de John Singer Sargent–, consideramos que Bouguereau, es quien mejor refleja en el rostro de Orestes el terror, la culpa y el remordimiento.

³⁴⁴ Esquilo, *Euménides*, en *La Oresteia*, op. cit., p. 309 / 85-87.

³⁴⁵ *Ib.*, p. 320 / 287-289.

³⁴⁶ Bosteels, B., “Force of Nonlaw”, op. cit., p. 1912.

³⁴⁷ *Ib.*, p. 1913.

móvil de las venganzas por delitos de sangre, por una función de protección y justicia hacia la humanidad. Esta «interrupción es un “efecto sin causa” [...] es una figura de excepción a la ley de la cadena causal que es la necesidad» (IV, 178). La clave está en que se anula la antigua ley vengativa por una nueva ley que rompe con la serie anterior fundando un nuevo campo en el que, gracias a las Erineas renovadas, ahora denominadas Euménides, se les dice a los griegos: «por el recto sendero de justicia seréis vistos conducir para siempre»³⁴⁸. Así, se consigue que «nuevas leyes derriben las antiguas»³⁴⁹ (Cf. TS, 182). «Se trata de producir la interrupción de la deuda infinita, de la cadena repetitiva de los asesinatos, por el advenimiento como torsión –según un decreto excéntrico, por ser el caso de Atenea– de un derecho nuevo, capaz de recomponer completamente toda la lógica de la decisión. Es justamente de una coherencia nueva que se asegura, en el tribunal así instituido, la interrupción de series repetitivas en que se ordenaba el todo social anterior» (TS, 188). Atenea es aquí la fundadora del nuevo derecho. Es irónico que Badiou ensalce y tome como paradigma de forzamiento que rompe y destruye lo antiguo, un juicio, la institución del Derecho, la toma de la palabra³⁵⁰ en una asamblea de acusador y acusado, cuando sobre todo en su obra ulterior, no se dedique nunca más un elogio a nada que tenga que ver con lo jurídico y con las instituciones. Veamos la serie semántica de dicho elogio: “Escisión en la esencia del Derecho” (Cf. TS, 190); “nueva coherencia jurídica” (Cf. TS, 190); “ruptura instituyente” (Cf. TS, 190); “recomposición de un orden diferente” (Cf. TS, 190); “fundadora de justicia por escisión y debilitamiento de la ley antigua” (Cf. TS, 191); “recomposición que despliega, a partir de la interrupción, un orden de justicia nuevo” (Cf. TS, 191); “Un sistema legal nuevo”³⁵¹ (Cf. TS, 226). Para indagar en el asunto de la ruptura con cierta ley, consideramos que el texto de Badiou que nos puede proporcionar más luz es, curiosamente, su *San Pablo*. Pero antes de atender a esta figura que el pensamiento contemporáneo ha tratado de rescatar en tanto que modelo político de ruptura, deberemos atender al propio pensamiento político de Badiou, volviendo, en contra de su obra, pero rescatando esta referencia positiva a lo jurídico, a un concepto del Estado y de la ley como irrenunciables para la política, incluso si es emancipatoria.

³⁴⁸ Esquilo, *Euménides*, op. cit., p. 354 / 995.

³⁴⁹ En la edición que manejamos se afirma «las viejas leyes habéis pisoteado» (Ib., p. 345 / 778-779).

³⁵⁰ Principio propio del parlamentarismo, al menos en su idea.

³⁵¹ Este léxico de la aparición de un nuevo mundo aparecerá también en *Lógicas de los mundos* al tratar la dialéctica entre los cuerpos y los sujetos, aunque ya sin referencia alguna a lo jurídico: «aparición de un cuerpo nuevo» (LM, 540); «espacio –o lugar– del nuevo presente» (LM, 541); «lugar donde se constituye el nuevo presente, lo que podría denominarse el espacio del nuevo tiempo» (LM, 542). Además, en este texto dirá de su propia *Teoría del sujeto* que se «había extraviado un poco al abordar el tema de la destrucción. Todavía sostenía la idea de un vínculo esencial entre destrucción y novedad [...] La destrucción es el efecto antiguo de la suplementación nueva en lo antiguo [...] Una destrucción no es verdadera, sino sapiente [...] Un procedimiento genérico circunscribe una parte indiscernible, o sustraída al saber, y sólo fusionándose con la enciclopedia se considera autorizado a reflejar esa operación como la del no-ser [...] No hay ningún vínculo entre decidir un indefinible y suprimir una presentación» (EE, 448-449). Una verdad, según Badiou, no suprime nada, «puesto que la suplementación a través de una verdad no puede proceder de una destrucción» (EE, 450). «Una verdad deviene en su novedad –toda verdad es una novedad– porque un suplemento azaroso interrumpe la repetición» (C, 180).

Conclusiones de la sección I

En esta primera sección hemos analizado, en el primer capítulo, la onto-logía badiouana. Primeramente, nos hemos detenido en el análisis de la serie de términos fundamentales que componen todo lo que refiere al ser, a lo dado, en la obra de Badiou. Tras ello, hemos introducido el modo en que se cifra el advenimiento de un acontecimiento de forma inmanente al ser, para indagar, a continuación, cómo puede ser posible que ese instante acontecimental se instaure como verdad en una situación o un mundo, a través de la fidelidad de los sujetos. Es este último concepto, junto con el de cuerpo, en el que se profundiza en el cuarto y último apartado del primer capítulo, que desembocará en la noción de dialéctica. Con vistas a comprender en qué sentido toma Badiou el concepto de dialéctica y por qué motivo lo retoma, hemos hecho un recorrido que ha comenzado con su ruptura con Althusser, pasando por su lectura de Hegel y desembocando en Mao. Tras ello, hemos reivindicado el concepto estructuralista de ruptura, tomado de Bachelard, para poder comprender la transición de una estructura a otra de forma no dialéctica. Una vez presentado este abordaje, podremos acometer una crítica a la totalidad dialéctica hegeliana, que creemos que se encuentra en la filosofía de Badiou, por medio de la sobredeterminación althusseriana, con el objetivo de poder pensar la transformación de lo dado en sentido estricto y no como mera contradicción lógica o interna a algo más general; esto es, como ruptura propia de una distancia relativa a la oposición real. Por último, hemos presentado una lectura de las tragedias griegas *Antígona* y la *Orestea* de manera distinta a como las interpreta Badiou de manera que, en lugar de aunarlas en un mismo gesto dialéctico, las hemos distanciado y opuesto una a la otra, para decantarnos por la segunda de ellas en pos de hallar en sus figuras la posibilidad de ruptura con la ley vigente, en unos términos jurídicos que nos permitirán enlazar con las consideraciones que abordaremos en la siguiente sección.

En un vistazo que aúne todos estos desarrollos, vemos como todo ello nos ha encaminado, desde la noción de acontecimiento hasta su denominación como no-ley, siendo así que ésta y aquél, son aquello que rompe con lo dado, ya sea ontológicamente una situación, o lógicamente, un mundo. Pues bien, hemos mostrado como esa ruptura, dialéctica de acuerdo con Badiou, no es por tanto una ruptura radical, sino un cambio inherente a la ley misma de lo que hay, de tal forma que no puede considerarse una auténtica transformación de la misma. Rescatando, en cambio, la noción estructuralista de ruptura, en la que encontramos una clara huella bachelardiana, podemos pensar una verdadera ruptura con los saberes instituidos. Así, concluimos que la relación entre ley y no-ley, entre situación y acontecimiento, encuentra su punto de conexión en que, materialmente, sus elementos son los mismos. Sin embargo, el cambio en la ley trascendental que rige la estructuración de los mismos es lo que ha de transformarse radicalmente si queremos seguir denominando al acontecimiento *qua* acontecimiento. Esto es —si recurrimos a la terminología de Kant, por razones que serán

probadas al final del trabajo—, bajo el punto de vista de la ley de la naturaleza, no hay nada nuevo, nada ha cambiado, y el acontecimiento no adviene sino de forma inmanente a la situación. Ahora bien, bajo el punto de vista de la ley de la libertad, de las decisiones del sujeto, ha habido un giro radical por el que se ha optado por un principio diametralmente opuesto, desde un afuera de lo situacional y de lo legal, que permite pensar aquellos materiales de una manera que resultaba impensable e imposible según el saber de aquella situación. Así, una vez realizada esta vuelta a los primeros años estructuralistas de Badiou, nos encaminamos a su teoría del sujeto como núcleo de su dialéctica, tomando nosotros como figura clave para el advenimiento de una nueva ley como no-ley, la justicia de Atenea, tratando de desligarla tanto de Orestes-coraje, como de Antígona-angustia y Creonte-superyó. Tras rastrear en la próxima sección estos conceptos de ley, Estado e igualdad, a continuación nos dedicaremos, en la tercera sección, a hallar aquél afuera de lo legal mediante el que constituir una nueva legalidad. Ese afuera ha de pensarse a partir de un concepto de lo divino secularizado.

II. POLÍTICA, ESTADO E IGUALDAD

las revoluciones no se hacen con leyes.

Karl MARX, *El capital*.

La revolución es siempre una herejía.

Kate MILLETT, *Política sexual*.

Hoy en día el enemigo no se llama
ni Imperio ni Capital. Se llama Democracia.

Alain BADIOU, *Metapolítica*, “Prefazione
all’edizione italiana”.

El desorden sobre la tierra engendra el orden sobre la tierra.

Proverbio chino [frecuentemente citado por Mao].

Introducción: la aurora tras la ruptura

Si es que se da un corte acontecimental, la ruptura no sería ya por sí misma la fundación de lo nuevo, sino la posibilidad de que ello comience en un proceso que la mantenga a distancia respecto de aquello con lo que se rompió, de modo que, ¿qué pasa después del acontecimiento? ¿no hay ningún tipo de institucionalización de eso que acontece y al instante se disipa? ¿qué pasa después de la ruptura? ¿Se instaura una nueva ley? ¿Se trataría, con ello, de un acto instituyente que instaurara nuevas

instituciones? ¿Es necesaria, entonces, la institución para ese camino a la justicia? ¿Cómo continuar siendo fiel al acontecimiento sin caer en el materialismo dinamicista que no se solidifica nunca en nada ni en los lugares de la estructura anterior con la que se pretendía romper? Dicho de otra forma, ¿cómo evitar caer tanto, por un lado, en la rigidez de la institucionalidad, como, por el otro, en la apertura infinita de lo instituyente?

En la tercera sesión del 6 de febrero de 2017 del *Seminario de Doctorado de Historia de la Filosofía*, en torno al libro *Horizontes neoliberales en la subjetividad*³⁵² de Jorge Alemán Lavigne, tuve la ocasión de preguntarle sobre la posible analogía entre la distinción y la relación que en su libro hace entre el “acto instituyente” y la “institución”, por un lado, y la oposición que presenta Badiou en *Teoría del sujeto* entre la subjetivación (ligada a la intervención, a la certeza anticipada y a la angustia o al coraje) y el proceso subjetivo (que tendría que ver con la fidelidad y con las figuras del superyó y la justicia). Esta comparación se piensa como articulable por el hecho de que el acto instituyente es un encuentro contingente ligado, en los mismos términos que Badiou, a la certeza, la anticipación y la angustia, mientras que la institución se vincularía más bien a la permanencia. Su respuesta fue la siguiente:

No sabía que Badiou también hablaba de certeza, anticipación y de angustia. El caso es que, para Lacan, la angustia tiene lugar cuando el sujeto va a llevar a cabo un acto, en el que a la vez se tiene una certeza anticipada de lo que va a suceder. Pero, en realidad, pienso que a Badiou le faltaría el segundo polo en el par acto instituyente/institución, porque el acontecimiento es una ruptura con el estado de la situación, pero el interés se queda en ese acto acontecimental. La institución, en tanto que tal, se desinteresa por el acto institucional e incluso su fin es eliminarlo; mientras que el acto institucional vería siempre en la institución una desvirtuación de sí mismo. Sin embargo, tanto, por un lado, si la institución no recuerda las demandas del acto institucional, como, por el otro, si el acto institucional no tiene en mente a la institución, ello no podrá revertirse en algo que sedimente realmente en un proceso político. El problema está en cómo vincular el acto institucional y la institución sin que ésta destruya aquél y sin que el acto se quede meramente en eso.

Tal y como lo afirma de forma clara y directa Antonio Rivera tomando la terminología de Rancière, «[e]n el fondo, tan malo es que exista política sin policía, pues los seres humanos necesitan

³⁵² Cf. Alemán, J., *Horizontes neoliberales en la subjetividad*, Olivos, Grama ediciones, 2016, pp. 49-51. La problemática que se aborda en el libro y la estructura del mismo es compleja por su heterogeneidad. En la línea general del texto, una de las tesis fundamentales es la diferencia entre lógica de la hegemonía y la lógica del capitalismo. Habría, además, una diferencia incancelable que separa el sujeto y la subjetividad y, en tercer lugar, la cuestión de la distinción entre la política y lo político. Se propone, por otro lado, el concepto de emancipación, que exige superar la paradoja de pensar el capitalismo como algo cerrado y sin salida y como algo histórico. Y, sin embargo, aparece la cuestión del neoliberalismo como discurso que marcha hacia su consunción, esto es, la dimensión escatológica del discurso neoliberal. Frente a ello, se trata el problema de la articulación de una voluntad colectiva que frente a la lógica capitalista genere estrías en esa superficie lisa. Todo ello en el horizonte de las “malas noticias” del psicoanálisis como algo inextirpable.

de la estabilidad proporcionada por las instituciones, como que todo se reduzca a policía, a consenso, y que no se pueda cuestionar y cambiar unos ordenamientos sociales y constitucionales caracterizados por su contingencia»³⁵³. Asimismo, en una conferencia pronunciada en el Círculo de Bellas Artes de Madrid el 28 de junio de 2017, Slavoj Žižek³⁵⁴ reclamó la necesidad de pensar no sólo la ruptura y la insurrección, sino también la pregunta por “el día siguiente” a la revolución, idea a la que alude en diversos escritos: «Es *solamente* esta referencia a lo que sucede *tras* la revolución, a la “mañana después”, lo que nos permite distinguir entre los patéticos estallidos libertarios y los verdaderos levantamientos revolucionarios: aquéllos pierden su energía en cuanto uno tiene que afrontar el prosaico trabajo de reconstrucción social»³⁵⁵. Se refiere de nuevo a aquello que debe constituirse después de un levantamiento cuando remite su concepto de acontecimiento al de Badiou:

Esta noción de Acontecimiento que no puede reducirse a un simple cambio fue desarrollada hace poco por Alain Badiou: una contingencia (un encuentro, un suceso contingente) que se convierte en necesidad, es decir, que genera un principio universal que exige fidelidad y mucho esfuerzo para el nuevo Orden. [...] en política, un levantamiento (revuelta) contingente es un Acontecimiento cuando genera un compromiso del sujeto colectivo con un nuevo proyecto emancipador universal, y por consiguiente pone en marcha el paciente trabajo de reestructurar la sociedad³⁵⁶.

Debe pensarse, por lo tanto, en la construcción de ese “nuevo Orden”, una nueva situación, tras la insurrección, de modo que ésta no sea un mero “estallido libertario” o una apariencia de transformación: “no todo lo que se mueve es rojo”³⁵⁷. En suma, deberemos, a lo largo de esta sección, desarrollar la última cuestión que dejamos presentada al final de la anterior: esa idea de nueva ley en ruptura con la antigua, pensada en términos político-jurídicos. ¿Cómo pensar, pues, esa cuestión del nuevo orden tras la ruptura del orden?

El momento de recomposición en Badiou (al menos, como hemos visto, en su obra temprana, sintetizada en *Teoría del sujeto*), correspondería a “el día siguiente” respecto de la insurrección. Lo que busca hacer posible Badiou es una ruptura que rompa con el eterno retorno de lo Mismo: «el

³⁵³ Rivera, A., “Poder legítimo y democracia: sobre la desaparición del pueblo como sujeto político”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº39, 2006, pp. 69-85, aquí, p. 74, nota 6.

³⁵⁴ Aunque acudiremos en más de una ocasión a la obra de Žižek para ahondar en ciertas teorías de Badiou, debemos tener en cuenta el siguiente testimonio de este último sobre aquél: «La discusión con Slavoj Žižek se centra en lo real. Después de Lacan, éste propuso un concepto de lo real tan evanescente, tan burtalmente puntual que es imposible sostener sus consecuencias. Al final, los efectos de esa suerte de frenesí en surgimiento, en el que lo real gobierna la comedia de nuestros síntomas, son indiscernibles de los del escepticismo. Dicho esto, estamos esencialmente juntos, frente a la llamada académica dominante. Somos miembros, él, yo, y tantos otros a los que me he referido en estas páginas, de la última tropa de los antihumanistas, de los paladines del deseo a riesgo de la Ley. Disponemos del porvenir» (*LM*, 616).

³⁵⁵ Žižek, S., “Introducción. Mao Tse-tung, el señor marxista del desgobierno”, *op. cit.*, p. 39.

³⁵⁶ Žižek, S., *Acontecimiento*, *op. cit.*, pp. 155-156.

³⁵⁷ Cf. *supra*, para la noción badiouana de “cambio”, nota 79.

pensamiento de una destrucción efectiva de la antigua ley, y la constatación de que lo que se recompone ya no puede de ninguna manera ser *lo mismo*» (TS, 268). Con lo que se instaura el devenir de unas nuevas reglas, de una nueva legislación: «un sujeto es lo que hace proceso de recomponer, del punto de la interrupción, otro lugar y otras reglas» (TS, 280). Por lo tanto, el sujeto fiel no lo es sólo del acontecimiento en tanto que ruptura con la situación, sino también de lo que ha de constituirse a partir de ello, esto es, recordémoslo, la ley del sujeto es la compleja «división dialéctica de la destrucción y de la recomposición» (TS, 280). «Luego es preciso que sea en el régimen del corte, del surgimiento de un nuevo presente, y no en el de una continuidad productiva, que se revele la captura de verdad de un sujeto sobre el mundo» (LM, 526). En definitiva, por tanto, no hay una ruptura por la ruptura misma, sino que se piensa en la reconstrucción de los elementos que componían la anterior estructura: «La recomposición, es un nuevo *esplace*» (TS, 328). El sujeto interrumpe la ley y, en el exceso de esa destrucción, recompone un nuevo emplazamiento, forzando la plaza vacía que «un nuevo orden funda retroactivamente como plaza, al haberla ocupado. [...] Todo *esplace* es así el *après-coup* de la destrucción de otro» (TS, 284). Pero «la recomposición no es el advenimiento de un *esplace* absoluto» (TS, 350). En este sentido, según Bosteels, no hemos de quedarnos en esta perseverancia en la desesperación en una retirada de lo político, sino que hemos de proponer una metapolítica definida a partir de un proceso de subjetivación que apueste por la tenacidad de la política o una política de la tenacidad; no sólo sustracción, sino también *forzaje*; no sólo borrar lo escrito, sino también escribir lo inescrito: «apoyar el pie en el vacío del sistema para ir anticipando el nuevo orden ya presente en sus entrañas»³⁵⁸. Ello exige, por otra parte, la apuesta de una fidelidad; un imperativo ético como respuesta subjetiva que no haga pie en una identidad particular ya establecida, sino que, al contrario, tome el vacío como punto de arranque para una posible universalidad igualitaria³⁵⁹, esa falta que es la ley constitutiva de la situación estructurada que clama por el discernimiento de «la estructura prescriptiva de una nueva ley»³⁶⁰; «para transformar el vacío en el punto de arranque para una nueva posibilidad prescriptiva»³⁶¹, «una nueva figura subjetiva de igualdad»³⁶².

De esa fidelidad del sujeto no habíamos especificado una observación controversial que Badiou realiza:

puesto que una fidelidad discierne y reagrupa múltiples presentados, cuenta partes de la situación. El resultado de los procedimientos fieles está *incluido* en la situación. En consecuencia, la fidelidad opera, en un cierto sentido, sobre el terreno del *estado* de la situación. Una fidelidad puede aparecer, según la naturaleza de sus operaciones, como un contra-estado, o como un sub-estado. Siempre

³⁵⁸ Bosteels, B., *Marx y Freud en América Latina*, op. cit., p. 202.

³⁵⁹ Cf. *Ib.*, p. 204.

³⁶⁰ *Ib.*, pp. 205-206.

³⁶¹ *Ib.*, p. 206.

³⁶² *Idem.*

hay algo de institucional en una fidelidad, si entendemos por institución, de manera muy general, lo que está en el espacio de la representación, del estado, de la cuenta-de-la-cuenta; lo que concierne a las inclusiones más que a las pertenencias (*EE*, 260).

Parece haber, por tanto, atendiendo a este párrafo, una vinculación y subsunción intrínseca de la fidelidad al estado de la situación. No obstante, matiza Badiou, «considerar esta proyección estatal del procedimiento como un fundamento ontológico de la fidelidad sigue siendo sólo una idea aproximada» (*EE*, 262), puesto que la fidelidad es un procedimiento infinito, mientras que el proceder estatal hace finitas las partes. Y, añade, habría una razón más profunda para pensar la “desestatización” o “desinstitucionalización” de la fidelidad: la conexión que establece la fidelidad entre un múltiple y el acontecimiento no se refiere a la pertenencia ni a la inclusión, sino que está ligado a la singularidad propia del acontecimiento. Ni siquiera ha de pensarse lo que se conecta con el acontecimiento como perteneciente al mismo: «Una fidelidad no institucional es una fidelidad apta para discernir las marcas del acontecimiento lo más lejos posible del acontecimiento mismo» (*EE*, 264). Por tanto, vemos como la fidelidad está ligada a la infinitud y a la apertura hacia la posibilidad. He ahí la distancia entre el procedimiento político fiel de verdad y el Estado. «Que la fidelidad sea lo menos estatal posible se juega, por un lado, en la distancia entre su operador de conexión y la pertenencia (o la inclusión) y, por otro lado, en su capacidad realmente separadora» (*EE*, 265). Hallamos aquí ya, en el nivel ontológico, la proclamación de una necesaria separación entre la política y el Estado. La fidelidad política ha de ser lejana al Estado o anti-institucional.

En definitiva, el enemigo principal de Badiou en el ámbito de los procedimientos políticos no va a ser otro que el Estado (el estado de la situación que habíamos analizado en el primer capítulo), ya que, para él, como a continuación veremos en profundidad, no es sino aquello que perpetúa el mundo que hoy nos rodea; en concreto, es ese aparato que sostiene la ley³⁶³, cuyo concepto hemos desentrañado al final de la primera sección y en el que deberemos ahondar en la tercera sección indagando el pensamiento paulino interpretado por la Filosofía contemporánea, para preguntarnos con qué se está pretendiendo romper exactamente. Para ello, la pregunta que nos haremos aquí, como una formulación más del hilo conductor que seguimos en todo el trabajo, es si la Ley misma ofrece mecanismos para lo que hemos denominado la no-Ley, esto es, para su propia ruptura, que deberá implicar, como veremos, un mayor acercamiento al universalismo y la igualdad, aunque siempre a distancia con sus ideas mismas. Y si, para alcanzar dichos principios, no será necesaria la reivindicación

³⁶³ Tomaremos ley aquí, en general, como equivalente a “ordenamiento jurídico”, es decir, al conjunto de reglas escritas, principios y valores que regulan la organización del poder, las relaciones con los ciudadanos y las garantías de los derechos y las relaciones entre éstos, así como ordenan las políticas públicas en beneficio del interés general (Cf. C.e., arts. 1.1., 8.1., 86.1., 96.1., 147.1.). Puesto que para Badiou el Derecho no puede concebirse como procedimiento de verdad, justamente porque según él es impensable que surja en su campo un acontecimiento, que tomemos el concepto de ley como algo jurídico supondría para él mismo la imposibilidad de un advenimiento acontecimental a partir de la misma.

del polo estatal o institucional al que hemos aludido en esta introducción, sin el cual los actos políticos de reclamación de universalidad e igualdad nunca se verían efectivamente realizados en la aurora tras la ruptura.

Capítulo 1. La política como procedimiento genérico

las masas son el principio único de la consistencia política.

Alain BADIOU, *Teoría del sujeto*.

la pluralidad de las opiniones no es sino el referente de una política particular (el parlamentarismo).

Alain BADIOU, *Compendio de metapolítica*.

1.1. El lugar de la política en el pensamiento de Alain Badiou

En este breve apartado, de carácter algo introductorio, vamos a establecer una justificación de nuestra atención a un único procedimiento de verdad de entre los cuatro que componen los *génériques* badiouanos: la política; con lo que hallaremos aquí la importancia y el lugar de dicho procedimiento genérico en su pensamiento. Como ya hemos asentado, la filosofía de Alain Badiou, sobre todo a partir del 68, se dedica a pensar la posibilidad de cambio respecto de las situaciones o mundos existentes. Para una reflexión tal, este pensador francés contemporáneo separa el léxico que entraría dentro del ámbito del ser del que formaría parte de lo que denominará “acontecimiento”. Pues bien, si la ontología piensa el ser en tanto que ser, la filosofía será la encargada de concebir el enlace o el paso de lo que es en tanto que es a lo que no es en tanto que no es, es decir, lo que es imposible desde el punto de vista de la situación dada: el acontecimiento. Un acontecimiento será calificable, de acuerdo con la propuesta de Badiou, de cuatro formas: podrá ser político, amoroso, científico o artístico, según el genérico del que se trate en cada caso, y al que irá ligado un sujeto, a su vez político, amoroso, científico o artístico, fiel a esa nueva posibilidad antes imposible, por no poder ser considerada desde las categorías del saber de la situación anterior. Es mediante esa fidelidad que puede hacerse durable la verdad que partió de un instante, mediante el trabajo constante y perseverante de los sujetos. Otro nombre para los procedimientos genéricos, que será clave en esta sección, es el de condiciones de la filosofía, puesto que ésta depende de sus condiciones (amor, política, ciencia y arte) para enunciar aquello que no es usual. La filosofía está sometida «a la condición que le imponen acontecimientos de pensamiento que le son exteriores. Estos acontecimientos no son ni su materia, pues la filosofía

no es una forma, ni sus objetos, pues la filosofía no es reflexiva. Son, propiamente, sus condiciones, es decir, aquello que autoriza que haya filosofía o transformación en el seno de la filosofía» (*CTOT*, 106). La filosofía no puede ser un procedimiento genérico como los otros, ya que depende de la existencia de estos, mientras que ellos no dependen, a su vez, de la filosofía para existir. Una vez resumida y recordada brevemente la ontología de Badiou, estamos en condiciones de centrarnos ahora en el procedimiento genérico o procedimiento de verdad de la política. Cabe preguntarse, antes de nada, si la política tiene un estatuto privilegiado en el pensamiento de Badiou. Abordaremos, a continuación, varias consideraciones que pueden, al menos de entrada, hacernos responder afirmativamente:

1) En primer lugar, como sosteníamos al comienzo, la filosofía de Badiou, la que se reconoce y él mismo reconocería como la suya, de la que nos estamos encargando principalmente, y la que se ha dedicado durante medio siglo a elaborar, tiene como condición de su existencia el acontecimiento de mayo de 1968. Existen, ciertamente, escritos de este autor anteriores a dicha fecha, como “L’Autonomie du processus esthétique”, publicado en 1966 en *Cahiers Marxistes-Léninistes* 12/13, “Le (re)commencement du matérialisme dialectique”³⁶⁴, reseña de los libros de Louis Althusser *Pour Marx y Lire le Capital*, publicada en *Critique* 240 (1967), o “La Subversion infinitésimale”, publicado en el número 9 de *Cahiers pour l’analyse*; todos ellos, como vemos, muy cercanos al pensamiento althusseriano. Sin embargo, fue precisamente Mayo del 68 el motivo de su ruptura con Althusser y con el estructuralismo *tout court* —de acuerdo con lo que hemos desarrollado en el segundo capítulo de la sección anterior³⁶⁵—. Por otra parte, el propio Badiou alude a dicho acontecimiento como su “camino de Damasco”³⁶⁶, esto es, como su propia conversión secularizada en el terreno de la filosofía: «Admito sin reticencia alguna que Mayo del 68 ha sido para mí, en el orden filosófico, como en todo lo demás, un verdadero camino de Damasco» (*TC*, 7). En conclusión, podemos afirmar, en primer lugar, que el acontecimiento que abre la posibilidad de la filosofía de Alain Badiou no es sino político, lo que le confiere, sin duda, a este procedimiento de verdad, un estatuto sobresaliente respecto de los otros tres. Antes de pasar al segundo punto, revisemos rápidamente los rasgos básicos

³⁶⁴ Este escrito da cuenta, por otro lado, de la primera ruptura de Badiou, esta vez con Jean-Paul Sartre, toda vez que la importancia que éste le otorga al sujeto (para él adjetivado como libre), será algo que pesará durante toda la obra de su exdiscípulo. Es tras la publicación de este artículo que Althusser requiere a Badiou para participar en un curso de filosofía para científicos de *l’École Normale Supérieure*, donde impartirá un curso que verá la luz más tarde bajo el nombre *Le concept de modèle* en 1969. Así, dentro del grupo althusseriano, Badiou sería el encargado de ocuparse de la teoría marxista de las matemáticas. Formará parte de un grupo de althusserianos-lacanianos de la ENS como Rancière, Macherey y Balibar. Pero, a pesar de que esa afinidad se despierta precisamente por la armonía entre las tesis althusserianas y la coyuntura política, justo 12 meses después romperá con Althusser por la ceguera de éste ante las revueltas de Mayo del 68, tal y como hemos desarrollado en el segundo capítulo de la primera sección.

³⁶⁵ Tal y como vimos, según Badiou, el estructuralismo althusseriano no permitía dar cuenta de la posibilidad de las transformaciones, especialmente en el ámbito de la política: se trata de una teoría demasiado rígida, demasiado estática, que además renuncia a la instancia del sujeto para dar cuenta de dichos cambios —para Althusser, como sabemos, la historia es un proceso sin sujeto—. Por todo ello, su filosofía no podía dar cuenta de lo que tuvo lugar en 1968.

³⁶⁶ Alusión a la que volveremos en la tercera sección, cuando tratemos la figura de Pablo de Tarso.

ligados al acontecimiento de Mayo del 68, puesto que ello va determinar profundamente el pensamiento político de nuestro autor:

a) El primer aspecto a tener en cuenta es la revisión que se llevó a cabo de la teoría marxista-leninista de la lucha de clases, según la cual las masas hacen la historia. Con ello, las tácticas espontáneas del movimiento estudiantil se enarbolaron como oposición a la idea de partido como vanguardia intelectual. Se trataba de nuevas formas autogestionarias de activismo en múltiples frentes o estructuras abiertas de democracia directa. «Una política “sin pueblo”, sin base de masa estructurada, no existe» (TS, 37): “*Nous sommes le pouvoir*”.

b) En segundo término, Mayo del 68 supuso un desplazamiento de los supuestos económico-productivos del socialismo tal y como se definían bajo el dominio del modelo soviético, gracias a la influencia de la victoria revolucionaria en Cuba de Castro y Guevara, la Revolución cultural en China con Mao y la primavera del socialismo en Praga con Dubček. Debido a ello, tuvo lugar una reafirmación del papel de las instancias superestructurales, con una crisis del determinismo unívoco de la instancia económica. Se cuestiona, por tanto, la estructura social misma. Los acontecimientos de los sesenta permitieron, precisamente, desplazar las fronteras de lo político hacia lo subjetivo, esto es, incluyendo la misma cotidianeidad de los actores en tanto que sujetos militantes en la lucha por la justicia. El lema clave de este aspecto lo forjó el feminismo radical de finales de los sesenta y principios de los setenta, representado por autoras como Carol Hanisch, Kate Millett³⁶⁷ o Shulamith Firestone³⁶⁸, y que afirmaba tajantemente que “lo personal es político”³⁶⁹. Estas teóricas, que se focalizaban en la raíz de la opresión más persistente y ancestral —la que sufren las mujeres— explicaron, además, que la explotación económica no es la única estructura en juego, sino que aparte de ella existe la opresión hacia las mujeres, contra la cual se alza una lucha independiente respecto de la marxista, lo cual no quiere decir que no puedan establecerse alianzas, sino que aquélla no debe subsumirse y subyugarse a ésta³⁷⁰. En esta línea, y tal y como afirma Francesca Gargallo, entre el feminismo y el sesentayochismo «[n]o hay una derivación directa. No es cierto que las revueltas mundiales de 1968 inventaron la liberación femenina, ni que las feministas fueron sus mayores beneficiadas. Sin embargo, entre el movimiento de liberación de las mujeres y el cuestionamiento de la vida cotidiana, de la idea de izquierda, de las sexualidades, de la relación del individuo con los partidos, entre la reivindicación de la calle y la denuncia de

³⁶⁷ Cuya obra más conocida, clave en la historia de la teoría feminista porque establece el concepto de patriarcado como sistema de opresión de las mujeres, es *Política sexual* (1970).

³⁶⁸ Representante, además, del freudomarxismo de la época que trató de conciliar el concepto de “inconsciente” y “deseo” freudianos con el de “ideología” marxista, en su libro *La dialéctica del sexo* (1970).

³⁶⁹ El lema fue elaborado por la menos célebre de estas autoras en un breve artículo escrito en 1969 y publicado en 1970: <https://webhome.cs.uvic.ca/~mserra/AttachedFiles/PersonalPolitical.pdf> (última consulta 25/04/2018).

³⁷⁰ Cf. Hartmann, H., “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo”: https://web.ics.purdue.edu/~hoganr/SOC%20602/Hartmann_1979.pdf (última consulta 27/11/2017).

la familia nuclear y del estado patriarcal, entre el asalto a la fantasía y la afirmación de que este cuerpo es mío, que estallaron en 1968, existe un nexo insoslayable³⁷¹»³⁷².

c) Ligado a ello cabe mencionar la importancia que se le otorgó al papel político de lo social, lo que se cifró en un predominio de la sociedad civil por encima del Estado. Como consecuencia, se consideró que la actividad política consistía en sustraerse a la objetividad del Estado. Se entendía, pues, que había una esencia política de lo social y una dimensión subjetiva del concepto de lo político, pero no según una lógica del lazo social, sino con arreglo a una política del desligamiento, donde jugó un papel clave el movimiento estudiantil sesenta-yochista para desligar y desgarrar el lazo social. «Antes de su fusión en una fuerza social homogénea, el potencial emancipatorio de una acción de masas como la de los estudiantes bien podría proceder de su capacidad para dividir el lugar del orden establecido. La política, entonces, involucra lo social no porque parta de una identidad objetiva cuya delimitación correría siempre a cargo de una sociología [...], sino porque arranca de la apertura de un vacío, o una brecha, en ese todo imaginario que llamamos sociedad»³⁷³. No se trata de recuperar o salvar una identidad, sino de romper con los lazos sociales establecidos que las construyen ideológicamente: “*Brisons les vieux engrenages*”.

d) En cuarto lugar, se considera el papel decisivo de la ideología, el arte, la cultura y las prácticas de la vida cotidiana como intrínsecas a la lucha política. Se trató, por tanto, de un movimiento más bien expresivo y simbólico. El “68” es arrojado a los límites de su imaginación para crear nuevas formas de hacer política, una política cultural, politizando lo cotidiano: una revolución cultural general: “*La culture est l’inverson de la VIE*”. Ello daría lugar al nacimiento de la Teoría crítica y los Estudios culturales. Un ejemplo claro de esta revolución cultural e ideológica lo representa, una vez más, *Política sexual* de Millett, especialmente su tercera parte, en la que se lleva a cabo una crítica literaria feminista de las obras de D. H. Lawrence, Henry Miller, Norman Mailer y Jean Genet, que son tildados de ejemplos de producción y reproducción del sistema patriarcal a través de textos literarios.

e) Resulta clave para el estudio del autor que estamos tratando, la generalización del uso del término “acontecimiento”. Se trataba de discernir la posibilidad de que se diera un acontecimiento verdadero en la política, y el sentido de lo que había sucedido desde el acontecimiento mismo, en una vinculación, por tanto, entre el acontecimiento y el pensamiento

³⁷¹ Compartimos, por tanto, con muchas intérpretes, como Alicia Puleo o Luisa Posada, así como Helen Arnold, que Mayo del 68 no fue, en sí mismo, un movimiento feminista, por mucho que quizás las teorías y movimientos del feminismo radical de los años 70 pudieran haber estado en parte influidos por los acontecimientos mundiales del 68.

³⁷² Gargallo, F., “1968: una revolución en la que se manifestó un nuevo feminismo” en <https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/feminismo/feminismo-filosofia/1968-una-revolucion-en-la-que-se-manifesto-un-nuevo-feminismo/> (última consulta 17/01/2018).

³⁷³ Bosteels, B., *Marx y Freud en América Latina*, op. cit., p. 184.

mismo. El concepto de acontecimiento se entendía, pues, como aquello que resiste tanto al orden mental como al orden social. Al hilo de ello, debe señalarse que el acontecimiento será caracterizado como término evanescente, como causa ausente, esto es, como indiscernible cuya irrupción es aleatoria e imprevisible, puesto que surge del vacío del estado de cosas y no es cifrable sino bajo un lenguaje límite, que fuerza la lengua, que expresa lo indecible y muestra lo in(de)mostrable: “*Soyez realistes, demandez l'impossible*”.

2) En segundo lugar, nos referiremos a la que es su primera gran obra, la que aglutina el pensamiento de sus, denominados posteriormente, “años rojos”. Bajo dicho sintagma se recopilaron, por cierto, los tres textos que marcaron esta época (*Les années rouges*, 2012): *Théorie de la contradiction* (1975), *De l'idéologie* (1976), y *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne* (1977). Pues bien, tanto lo concebido en dichos años como el contenido de los seminarios impartidos por Badiou entre 1972 y 1978 en la Universidad de Vincennes, desembocaron en la elaboración de ese primer gran libro de Badiou que es *Teoría del sujeto* (1982). Deben señalarse dos puntos en relación con esta obra, respecto de la importancia de lo político que en ella se vislumbra:

2.1) En primera instancia, una consideración externa a la misma y de contextualización. Los años que siguieron a 1968 y hasta al menos una década después constituyeron, tal como sostiene el propio Badiou en el prefacio a la edición en castellano de *Teoría del sujeto*, los de un «activismo militante extremo» (Cf. *TS*, 9), debido a su pertenencia a la organización maoísta “Grupo para la fundación de la Unión de los Comunistas de Francia Marxistas-Leninistas” o UCFML, que existió desde 1969 hasta 1985. Sus principales dirigentes y miembros fueron el propio Alain Badiou, Sylvain Lazarus, Natacha Michel, Catherine Quiminal, François Balmès y el economista Pierre-Noël Giraud³⁷⁴. Después de su activismo en esta agrupación maoísta, orientada hacia la fundación de un auténtico partido leninista, en 1985 pasó a participar en un pequeño grupo militante, llamado simplemente *Organisation Politique* y que reunió a antiguos miembros del anterior grupo maoísta. ¿Qué es lo que caracterizaba a la UCFML? Su objetivo era, en primer lugar, desmarcarse tanto de otros grupos de izquierdas resultantes de Mayo del 68, como la *Gauche Prolétarienne* [Izquierda Proletaria], considerados golpistas, o *L'Humanité rouge* [La humanidad roja], para ellos neo-revisionistas; como

³⁷⁴ Escritos de estos años, publicados en coautoría con sus compañeros, cuyos títulos nos aportan el espíritu militante de Badiou en esta época son: “Brouillon d'un commencement” [Bosquejo de un comienzo] (publicado en el periódico belga *Textures* en 1968 y reeditado después como parte del libro *L'hypothèse communiste*); “Contribution au problème de la construction d'un parti marxiste-léniniste de type nouveau” [Contribución al problema de la construcción de un partido marxista-leninista de tipo nuevo], de 1970 (texto de la moción de censura en el congreso de Dijon del PSU, defendido por este grupo y al que seguirá la escisión, tras el rechazo del mismo, por los miembros del partido, tras lo cual se creará la UCFML con Michel y Lazarus); *Le Mouvement ouvrier français contre le syndicalisme* [El movimiento obrero francés contra el sindicalismo], texto escrito por los miembros de la UCFML en 1976, seguido, dos años después, de *La contestation dans le P.C.F.*, ambos publicados en Ediciones Potemkine. Otros textos de la época pueden encontrarse en *Le marxiste-leniniste*, *Journal Maoïste de l'UCFML*, es decir, la revista fundada en 1973 por la organización UCFML, de tirada mensual desde 1977.

de otros grupos “pro-chinos”, como el PCML, que apoyaban al Estado chino, para ellos reaccionario. Se consideraban a sí mismos como la existencia en acto de la política de clase. Frente al resto, muertos y estáticos, ellos se mantenían vivos en el movimiento dialéctico de la política. No bastaba, para ellos, con las revueltas reivindicativas y contestatarias; hacía falta una política, la política marxista cuya organización era representada por ellos mismos, y un partido de tipo nuevo, con una base objetiva y materialista, frente al Partido Comunista Francés, que según ellos se había vuelto racista. Era un grupo autodenominado post-leninista, maoísta. Sus dos referentes, por lo tanto, eran, por una parte, la Gran Revolución Cultural Proletaria, que tuvo lugar en China entre los años 1966 y 1969, y representaba la primera gran revolución contra los nuevos burgueses organizados en el Partido-Estado de la tradición leninista, y Mayo del 68, portadora de la bandera roja de la revolución y cuyos jóvenes y obreros se enfrentaban tanto a los sindicatos y al PCF como a la sociedad de De Gaulle. «En Francia, inmediatamente después de los acontecimientos de mayo-junio de 1968, invocar el espectro del izquierdismo significaba lanzar una doble amenaza: por un lado, contra el Gobierno de Charles de Gaulle y, por otra, contra la estancada ortodoxia del Partido Comunista»³⁷⁵. Ahora bien, contra Mayo del 68, propugnan la existencia de una organización en forma de partido y una política de ruptura, partiendo de la premisa de que la clase obrera es más una tarea que algo dado, del mismo modo que el comunismo es un proceso más que un resultado, cuya materia es el desafío de una nueva forma de partido. Frente a la Revolución Cultural, por otro lado, no afirmaban sino su eventual fracaso. Además, como grupo tipo del *gauchisme*³⁷⁶ de la época, se oponían a las elecciones democráticas y al parlamentarismo, aparte de su oposición a los sindicatos no comunistas, en su preferencia por una acción revolucionaria de las masas populares y su oposición a los partidos tradicionales de izquierda. Organizarán, junto con estudiantes y obreros, huelgas (a veces de hambre), manifestaciones, tomas de terrenos, la formación de vínculos entre el campo y la ciudad, y de núcleos revolucionarios en las fábricas; reivindicarán los derechos de los migrantes, rechazarán la guerra de Vietnam, y reclamarán un “igual salario a igual trabajo”, etc. En consecuencia, Badiou se incorpora a un sujeto político, militante perseverante y fiel a las consecuencias de los acontecimientos de Mayo del 68 y la GRCP. En suma, como él mismo afirma en el último tomo de su trilogía de *El ser y el acontecimiento* «mi vida [... ha estado...] ampliamente consagrada al compromiso ideológico-político» (IV, 17).

2.2) El propio texto de *Teoría del sujeto* (1982) se centra muy especialmente en el procedimiento genérico de la política (maoísta). Frente a la teoría general de las verdades que

³⁷⁵ Cf. Bosteels, B., *Marx y Freud en América Latina*, op. cit., p. 174.

³⁷⁶ Cf. supra, nota 30.

se constituirá posteriormente en *El ser y el acontecimiento*, *Teoría del sujeto* es, en cambio, una construcción político-filosófica. Casi la totalidad de los ejemplos que entran en juego en este libro proceden del ámbito de la política, además de que los temas abordados, por mucho que se complementen con un análisis poético o con las nociones básicas del psicoanálisis lacaniano, son básicamente políticos: las tensiones entre masa y Estado, la problemática de partido, las contradicciones en el seno del pueblo, el primado de la práctica, etc. Una sola afirmación muestra la validez de estas afirmaciones: «Todo sujeto es político. Es por eso por lo que hay pocos sujetos y poca política» (TS, 51).

3) Por último, aunque resulte ser un argumento meramente cuantitativo, de entre todas las obras de Badiou dedicadas a alguno de los cuatro procedimientos genéricos, sólo una está exclusivamente dedicada al amor (*Elogio del amor*), además de un capítulo en una obra colectiva (“La scène du deux” en *De l’amour*); sobre la ciencia encontraríamos alguna obra más (*El concepto de modelo*, *Le nombre et les nombres*, *Éloge des mathématiques*) y, aunque de estética hallaríamos bastantes ensayos, además de poder sumar a ellos las novelas y las obras de teatro escritas por el autor, existen en cambio numerosísimos escritos dedicados a la política, empezando por toda la serie de *Circunstancias*, que ya cuenta con ocho números, además de los ya mencionados tres escritos recopilados bajo el título de *Les années rouges*, junto con el *Compendio de metapolítica* o los ya tres números colectivos de *La idea de comunismo*.

En suma, por lo tanto, además de la amplia producción de ensayos políticos a lo largo de toda su obra, y teniendo en cuenta, sobre todo, tanto el peso que tiene la misma notablemente en su primera etapa militante –no sólo en la práctica, sino también en la teoría– como el hecho de que incluso podría afirmarse que toda su obra es fruto de los acontecimientos políticos que se dieron en torno a 1968 (el mayo francés, en su caso, pero también la Gran Revolución Cultural Proletaria en China), concluimos que el procedimiento genérico de la política cuenta, en la filosofía de Alain Badiou, con un lugar privilegiado. Realizada esta justificación teórica previa, nos dedicaremos, en el resto de la sección, a analizar dicho procedimiento de verdad en la obra de Badiou. Siendo su pensamiento consecuencia de los acontecimientos de Mayo del 68, cuya crítica severa al Estado, digamos, de Bienestar, fue la clave de las protestas, nos dedicaremos en estas páginas a desplegar sus consideraciones acerca del Estado, para problematizar las conclusiones en las que desemboca, precisamente en nuestro contexto neoliberal.

1.2. Contra el materialismo democrático del capital-parlamentarismo

La filosofía de Badiou y, en concreto, su pensamiento político, se enfrenta primordialmente a dos derivas contemporáneas, y es desde ese enfrentamiento desde donde abordaremos sus tesis sobre

los procedimientos políticos de verdad y, posteriormente, su crítica al Estado y sus leyes para, finalmente, comprender en qué se cifra su proclamación de un principio de igualdad.

Primero contra aquellos, culturalistas, relativistas, gente de cuerpos inmediatos y de lenguas disponibles, para quienes la historicidad de todas las cosas excluye que haya verdades eternas. Ellos no ven que una creación verdadera, una historicidad de excepción, no tiene otro criterio que el de establecer, entre los mundos dispares, la evidencia de una eternidad. Y que lo que aparece sólo está en el esplendor de su aparición en la medida en que se sustrae a las leyes locales del aparecer [...] Luego, contra aquellos para quienes la universalidad de lo verdadero toma la forma de una Ley transcendente³⁷⁷ ante la cual hay que arrodillarse, según la cual hay que conformar nuestros cuerpos y nuestras palabras. Ellos no ven que toda eternidad, toda universalidad, debe aparecer en un mundo y ser ahí [...] creada (*LM*, 563-564)³⁷⁸.

Centrémonos de momento aquí en la primera oposición, que con la premisa de que hay verdades, se enfrenta al neoescepticismo de la filosofía académica contemporánea, “sierva sofisticada” del materialismo democrático, según el que todo son opiniones con la misma validez, que se basa en la ecuación que identifica a la humanidad con la animalidad, al humano con su cuerpo, su finitud, “la exposición carnal al goce” y a la muerte. En efecto, tal y como explica Antonio Rivera García al final de su artículo sobre la pulsión de muerte freudiana y el nihilismo contemporáneo, nuestro presente vive una nueva ola barroca, que se identifica por la crisis de los saberes inmanentes, la centralidad de la muerte y una subsiguiente búsqueda desesperada de la trascendencia religiosa para escapar de un mundo marcado por la sola preocupación por la nada³⁷⁹. «El escepticismo contemporáneo, el de las culturas, el de la historia, el de la expresión de sí [...] [e]s simple acomodamiento a la retórica de los instantes y a la política de las opiniones» (*LM*, 560). Es un materialismo de los cuerpos vivos, o biomaterialismo, que se basa en el par vida/individuos: «El materialismo democrático no conoce más que individuos y comunidades, es decir, cuerpos pasivos, pero de ningún modo sujetos³⁸⁰» (*LM*, 68). Consiste en rebajar el aparecer de un cuerpo a formas empíricas e individuales, a cuerpos animales, u organismos dotados de identidad biológica. Es, por tanto, también, añadimos nosotros, haciendo

³⁷⁷ Al final de la tercera sección, volveremos a esta crítica, salvando una concepción cercana a ella, ante la cual, sin embargo, no habrá que arrodillarse, pero sí mantenerla a distancia, de tal manera que eso que Badiou dice poder crear en un mundo en el que ulteriormente aparecería, va a ser, en cambio, siempre cada vez convocado a ser sin poder existir realmente en nuestros mundos.

³⁷⁸ Cf. también *M* y *SM*.

³⁷⁹ «Este escenario barroco parece repetirse cuando el centro de interés se dirige hacia el genocidio en política, el buen morir en bioética y lo impresentable en el arte» [Rivera, A., “Freud y el nihilismo contemporáneo. Una lectura estético-política de Más allá del principio del placer”, en M. Ballester y E. Ujaldón (coords.), *Sobre la muerte*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, cap. VII, p. 200].

³⁸⁰ En los años sesenta, en Francia, sólo Sartre (de manera reactiva) y Lacan (de manera inventiva), renuncian a abandonar la categoría de sujeto y, por tanto, a promover una democracia que no haga más que «[l]ibrar a los individuos a la organización serial de las identidades, o al enfrentamiento con la desolación de su goce» (*LM*, 68).

paralelo a Badiou con Foucault, un tanatomaterialismo³⁸¹ para el que «no ocurre nada, sino la muerte que se disimula tanto como se puede. Todo está organizado, todo está asegurado. Uno gestiona su vida como una empresa que distribuye racionalmente los menudos goces de los que es capaz [...] no ocurrirá nada, y por lo tanto no se puede decidir nada» (*LM*, 462-463). “Vida” –pero, correlativamente, también su término inverso: “muerte”– es el significante mayor del materialismo democrático. Para el materialismo democrático, un cuerpo es «la institución viviente de un goce comercializable y/o de un sufrimiento espectacular» (*LM*, 86). En el caso concreto que afecta a la ética, en efecto, el objeto principal de la Bio-ética no es tanto la vida como la eu-tanasia, la muerte dignamente administrada; se cuestiona, básicamente, cómo se debe morir bajo la idea de dignidad del ser humano, pero combinada con la identificación del mismo como ser mortal. Se trata de una «ética del bien-vivir, cuyo contenido real es decidir la muerte» (*E*, 67-68). Paralelamente, se instituye una dominación occidental de la muerte: se decide quién debe morir, bajo el presupuesto del Mal, al tiempo que se está resolviendo cómo administrar una muerte digna a los seres humanos de la parte del mundo del no-Mal. Así, el sujeto de la ética queda dividido entre un sujeto pasivo, que sufre el Mal, y un sujeto activo, que determina qué es el Mal y se juzga poseedor de los medios mediante los cuales será capaz de mitigarlo o erradicarlo. En consecuencia, este tipo de ética define al ser humano como «aquél que es capaz de reconocerse a sí mismo como víctima» (*E*, 35) y, por tanto, lleva a cabo una victimización del ser humano al tiempo que impone un consenso, que se presenta como evidente, sobre qué sea el Mal, cuyos adeptos merecerían la muerte. Esta doctrina de la piedad por las víctimas tiene su fuerza en la evidencia³⁸² del patente sufrimiento. En suma, esta ética «es nihilista porque su convicción subyacente es que lo único que verdaderamente puede sucederle al hombre es la muerte» (*E*, 63), y porque se enraíza en el reconocimiento consensual del Mal. «[E]n el uso moderno de la ética, el Mal –o lo negativo– está primero: se supone un consenso sobre lo que es bárbaro» (*E*, 32). Así, el Bien queda definido a partir de la determinación que se ha dado del Mal, de modo que hacer el Bien, quedará limitado a no hacer el Mal. En el ámbito jurídico, los “derechos del hombre” son los derechos al no-Mal: no ser ofendido y maltratado ni en su vida [...], ni en su cuerpo [...], ni en su identidad cultural» (*E*, 33). Estos derechos individualistas y liberales –que son los únicos que Badiou toma en consideración– parecen haber sido concebidos como mecanismo de seguridad que se erige para contener todo lo que amenaza al ser mortal y temporal, resumiéndose en un derecho a no ser molestado

³⁸¹ En la medida en que la biopolítica no sería sólo un poder que “hace vivir”, desarrollando y produciendo la vida, sino, al mismo tiempo, que “hace morir”, violentándola y excluyéndola.

³⁸² Como sabemos gracias a Althusser, la evidencia es el efecto ideológico elemental: «Lo propio de la ideología, en efecto, es el imponer (sin que se advierta, se trata de “evidencias”) las evidencias como evidencias, que sólo podemos reconocer y ante las cuales sólo nos queda la natural e inevitable reacción de exclamar (en voz alta o en el “silencio de la conciencia”): ¡Evidente! ¡Exacto! ¡Verdad!» (Althusser, L., “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, *op. cit.*, p. 140).

y a ser protegido contra un Mal señalado a priori. Ello entronca con el principio subyacente a Occidente de la tolerancia a todo menos a la intolerancia: «el materialismo democrático admite un punto de detención global para su tolerancia multiforme. Un lenguaje que no reconoce la universal igualdad jurídica y normativa de los lenguajes no merece ser beneficiario de tal igualdad. De un lenguaje que pretende dar su norma a todos los otros y regir todos los cuerpos se dirá que es dictatorial y totalitario. Entonces, no es de la incumbencia de la tolerancia, sino del “deber de injerencia”, legal, internacional, militar si es necesario: se le hará pagar a los cuerpos sus desvíos de lenguaje» (*LM*, 19). El “derecho” de injerencia³⁸³ tiene que ver con «forzar a la humanidad entera a repetir que, sí, este mundo (Occidente, el capital-parlamentarismo) es el mejor de los mundos posibles» (*DO*, 47). Es decir, que estos partidarios de una ética del “derecho a la diferencia”, aunque se proclaman tolerantes ante todo lo diferente, si se observan detenidamente sus, no hacen sino espantarse contra toda diferencia marcada señalándola de radical y contraria a los derechos humanos. De aquí se colige que, en realidad, «este famoso “otro” es presentable únicamente si es un buen otro; es decir, ¿qué otra cosa sino el mismo que nosotros mismos?» (*E*, 50).

El materialismo democrático presenta como un dato objetivo, un resultado de la experiencia histórica, lo que él llama “el fin de las ideologías”, pero se trata, en realidad, de una conminación subjetiva violenta cuyo contenido real es: “Vive sin Idea” [...] que acorrala al pensamiento en el relativismo escéptico en una evidencia desde ya asegurada. La tolerancia, el respeto por el Otro son, se nos dice, a tal precio. Pero se ve todos los días que esa tolerancia no es en sí misma sino un fanatismo, ya que no tolera más que su propia vacuidad (*LM*, 561).

A la luz de esta premisa bajo la que hemos vinculado el rechazo de la posibilidad de las verdades con la intolerancia a lo no-idéntico según el consenso de las democracias occidentales, leeremos a continuación la reproducción del discurso de Donald Trump ante la ONU el 20 de septiembre de 2017, para analizarlo a partir de esta crítica de Badiou a la política actual:

Terroristas y extremistas han aunado fuerzas y se han propagado por todas las regiones del planeta [...] La autoridad y los poderes autoritarios pretenden colapsar los valores, los sistemas y las

³⁸³ «La injerencia *humanitaria* es la intervención en un Estado *soberano* por uno o varios Estados u organizaciones internacionales, mediante la fuerza armada y *sin su consentimiento*, con el objetivo de proporcionar a la población civil *protección* ante la violación masiva y sistemática de sus derechos humanos o bien ante situaciones de *emergencia* derivadas de una guerra civil, de hambrunas o genocidio, entre otras causas. La injerencia humanitaria no deberá anexionar el Estado ni afectar a su integridad territorial, sino meramente aliviar la situación de la población civil del Estado. La concepción que, según los defensores del concepto, hay detrás de una intervención de este tipo es que existen criterios de humanidad que, en determinadas circunstancias, prevalecen sobre el principio de soberanía de los Estados y el principio de no intervención en los asuntos internos de los Estados. Pero otros critican que el Derecho internacional humanitario no puede invocarse para justificar una intervención armada y denuncian que el fin último del término es proporcionar una cobertura de legitimidad al uso de la fuerza» (*Wikipedia. La enciclopedia libre*, entrada “injerencia humanitaria”).

alianzas que evitaron los conflictos e inclinaron al mundo hacia la libertad desde la Segunda Guerra Mundial [...] Esta institución [la ONU] fue fundada luego de las dos guerras mundiales para ayudar a conformar este futuro mejor [...] Nuestro éxito depende de una coalición de naciones fuertes e independientes que abracen su soberanía para promover la seguridad, la prosperidad y la paz para sí mismos y para el mundo [...] En los Estados Unidos no buscamos imponer nuestro estilo de vida a nadie, sino dejarlo brillar como un ejemplo para que todos lo vean [...] no buscamos la expansión territorial ni intentamos oponernos e imponer nuestro modo de vida a los demás. En cambio, ayudamos a construir instituciones como ésta para defender la soberanía, la seguridad y la prosperidad de todos [...] Como vecino y amigo responsable, nosotros y todos los demás, tenemos un objetivo: ayudarlos a reconquistar su libertad, recuperar su país y restaurar su democracia. Quisiera agradecer a los líderes en esta sala por condenar al régimen [...] Nuestro vínculo económico constituye una base fundamental para hacer avanzar la paz y la prosperidad de todos nuestros pueblos y todos nuestros vecinos³⁸⁴.

Badiou lo expresa claramente en *Filosofía del presente*: «para los gobiernos estadounidenses no existen países, ni Estados, ni pueblos. Solo existen zonas en las que es lícito destruir todo ni bien esté en riesgo en ellas la idea (por lo demás, vacía) del confort estadounidense» (C2, 31), la seguridad, la prosperidad y la libertad a las que alude en su discurso. «Nos guía [...] una coyuntura contemporánea que, creyéndose segura de su fundamento (el materialismo democrático), dirige contra la evidencia de las verdades un combate propagandista permanente» (LM, p. 25), en un lema que tendría la forma siguiente: “Como los totalitarios no son humanistas, podemos atacarlos sin declararles la guerra” (Cf. C2, 23). En las democracias actuales se erige, así, una indistinción de la guerra y la paz: la *pazguerra* democrática (Cf. C2, 25), cuyo contenido es la seguridad del confort de los demócratas contra la agresividad bárbara de cualquier régimen que amenace el *statu quo*. «Hay, evidentemente, un pequeño problema: si este mundo debe ser protegido de los bárbaros [...] es porque no se trata del mundo, sino de un simple fragmento cuyo perímetro se mantiene estable gracias a severos filtros reglamentarios que determinan quién tiene derecho a vivir en él. Y si no es el mundo, ¿qué autoridad de significado universal³⁸⁵ pueden reivindicar sus habitantes para declarar a los demás, por la fuerza de las armas si es necesario, sus derechos y deberes?» (DO, 49-50). En este contexto, y a pesar de la hipocresía de los discursos como el que hemos reproducido, según los cuales no se trata de “imponer nuestro estilo de vida a nadie, sino dejarlo brillar como un ejemplo para que todos lo vean”, «las operaciones de invasión y de ocupación (Afganistán, Kosovo, Irak) se presentan en forma explícita

³⁸⁴ Trump, D., Intervención del Presidente Trump ante el 72º período de sesiones de la Asamblea General de las Naciones Unidas, 20 de septiembre de 2017. Cabría relacionar este discurso con las palabras, retomadas por Badiou, de quien en esas mismas fechas era el primer ministro de Francia, Manuel Valls: “La esencia de la libertad es la seguridad” (*apud. IV*, 217).

³⁸⁵ Hallamos aquí una crítica a una universalidad falsa, que en adelante denominaremos, con Rancière, universalismo particular y con Benhabib, universalidad sustitutoria (Cf. *infra*, al final del apartado 3.3. de esta sección).

como liberaciones; y esto, pese al hecho patente de que las poblaciones locales no conciben en absoluto las cosas de esa manera» (C2, 24), en guerras de las democracias contra el terrorismo, que no son sino guerras asimétricas contra los débiles. Todo ello basado en el poder financiero y militar estadounidense: Estados Unidos se presenta como finalidad del mundo, cuyos intereses se juegan en el mundo, que toman como escenario. De este modo, el mundo queda dividido, de acuerdo con los intereses de Estado Unidos, por zonas: zonas de interés vital (donde aplicará su intervencionismo militar, «de tipo “razia”³⁸⁶» [C2, 30] en pos de una supuesta liberación y democratización) y zonas de total desinterés («[e]n ellas se puede morir en masa sin que los EE.UU. muevan un solo dedo» [C2, 30]). La superioridad militar de los Estados Unidos impone al resto del mundo la convicción de que ellos son capaces de todo, de lo que no es racional ni previsible. Representan, así, la figura del poder ilimitado, o sin medida común con otro poder³⁸⁷, si bien vacío de contenido. Todo obstáculo que fije tendencialmente un límite, debe ser aniquilado hasta en su pretensión de existir (Cf. C2, 31). «[E]l poder contemporáneo ya no necesita de la censura. Dice “todo es posible”. Lo cual también significa que nada lo es» (C2, 108-109).

Ese derecho de injerencia como derecho de los civilizadores a las armas contra aquellos que no hayan comprendido la necesidad de la democracia se debe a que, tras la usurpación estalinista de la Idea comunista y contra su Estado totalitario (equiparado al de Hitler), Occidente sostiene dicho triunfo de la democracia, el triunfo de “nuestro” modelo de civilización y, con ello, el triunfo de la economía de mercado o capitalismo. “Democrático” significa: «conforme a la idea occidental de la libertad política» (C2, 105). En la política “democrática”, «[n]o hay más que negocios e intereses, y también, en una opinión muy vasta, con el rechazo de toda idea general de emancipación, un consenso cobarde y temeroso acerca de la conservación indefinida de los privilegios occidentales» (QF, 160-161)

Pues bien, ese relativismo escéptico reinante en la política contemporánea, que desemboca irrevocablemente en un dogmatismo de la (in)tolerancia de lo (no-)mismo, tiene su razón de ser, su fundamento o su brazo ejecutor, según Badiou, en el Estado, análogo político del ontológico estado de la situación. Pero antes de atender a la crítica de Badiou al mismo, nos centraremos en la forma que toma el Estado en las democracias occidentales: el parlamentarismo. «Establecer una distancia con el Estado de modo tal que algunas prescripciones que le conciernen sean posibles más allá de sí mismo, exige declararse extraño tanto al Estado parlamentario como al rito electoral o a los partidos que modelan su ser en el mismo» (AM, 93). Y el problema que anunciamos desde aquí que se da en

³⁸⁶ Del francés “razzia”, y éste del árabe argelino âzyah “algara”, que significa “incursión en un país enemigo sin más objeto que el botín”, es decir, el petróleo, el litio, el coltán, etc. Si los países no tienen nada de eso, estarán dentro de la zona de desinterés estadounidense.

³⁸⁷ Figura contemporánea del Leviatán: Estados Unidos como monstruosa figura del “orden” democrático contra el desorden caótico de un Behemoth terrorista.

Badiou, y que iremos mostrando a lo largo de toda esta sección, es que sutura, irremediabilmente, la economía y la política actuales en un solo vocablo que se convierte, monolíticamente, en su enemigo: el capital-parlamentarismo (Cf. *DO*, 33-45). Badiou vincula, así, necesariamente, la democracia parlamentaria con el capitalismo: «la democracia tiene como condición *sine qua non* la existencia masiva de propietarios, sin importar quiénes son ni de dónde salen [...] El vínculo orgánico entre propiedad privada de los medios de producción, es decir, desigualdad estructural y radical, y “democracia” [...es...] la regla del consenso» (*DO*, 37). Contra la regla del consenso que vincula las democracias parlamentarias con el modo de producción capitalista, la política badiouana buscará salir del juego de repeticiones del mencionado consenso. El problema será que Badiou acepta ese vínculo que se da de hecho como un vínculo necesario, *de iure*, e irrenunciable. Las “democracias” se hallan, irremediabilmente, “sojuzgadas al capital” (Cf. *QF*, 161). «En la propaganda actual, “democracia” designa expresamente una forma de gobierno, la “representación” parlamentaria, cuyo protocolo de base es la elección y cuyo lugar es el sistema del Estado-partidos (en plural), el cual se opone al Estado-partido (en singular)³⁸⁸» (*DO*, 43). Por tanto,

[p]ara ser estrictos, lo que llamamos “democracia”, y cuyo triunfo universal se celebra, debe ser denominado parlamentarismo. El parlamentarismo no es solamente una figura objetiva o institucional (elecciones, Ejecutivo dependiente –en grados muy variables– de un Legislativo surgido de elecciones, etc...). Es también una subjetividad política particular, un compromiso que tiene la “democracia” por tema valorizador, por designación propagandística. Este compromiso presenta dos características: - Subordina la política exclusivamente al lugar estatal (el único acto político “colectivo” es la designación del personal de gobierno) y, al hacerlo, anula de hecho a la política como pensamiento. De ahí que el personaje del parlamentarismo no sea un pensador de la política, sino un político (hoy se diría de buen grado: un “gestionario”). - Exige como condición reguladora la autonomía del capital, los propietarios, el mercado. Para describirla con claridad, convengamos, pues, en llamar a nuestra democracia capital-parlamentarismo. La hipótesis subyacente en el discurso sobre el triunfo de la democracia sería, pues, esta: Estamos, políticamente, en el régimen de lo Uno, y no en el de lo múltiple. El capital-parlamentarismo es el modo tendencialmente único de la política, el único que combina la eficacia económica (y, en consecuencia, el lucro de los propietarios) con el consenso popular. Tomada esta hipótesis en serio, se sostendrá que, en lo sucesivo –o al menos para toda la secuencia en curso– el capital-parlamentarismo sirve de definición política a la humanidad entera (*DO*, 43-45).

³⁸⁸ «Tanto en los parlamentarismos del oeste como en las burocracias despóticas del este la política es, en última instancia, confundida con la gestión del [E]stado. Pero los efectos filosóficos de esta confusión son opuestos. En el primer caso, la política cesa de competer a la verdad: la filosofía “ambiente” es relativista y escéptica. En el segundo caso, la política prescribe un “[E]stado verdadero”: la filosofía ambiente es monista y dogmática» (C, p. 229).

Oponerse al capital-parlamentarismo –basado en la idea de pueblo como mayoría resultante de un sondeo o de una elección–, es lo mismo que oponerse a la “democracia” y a la arrogancia colonial occidental (Cf. *LM*, prefacio). El gesto de desestatización de lo político toma pie en la siguiente tesis: «queda excluido que la política pueda realizarse en la elección de representantes» (*EE*, 386). Esto es, no debe haber una distancia parlamentaria entre los gobernantes y los gobernados. La política, afirma Badiou, «reside por completo en “el ser colectivo” de sus ciudadanos-militantes. En efecto, el poder se induce de la existencia política, no es su manifestación adecuada» (*EE*, 385). Badiou le niega todo ser político a la representatividad parlamentaria. «[L]os poderes establecidos sólo aprecian las estadísticas y los sondeos, pues saben que no hay nada más inocente e incapaz que un promedio. Saben que el “cada uno”³⁸⁹, el “alguno”, es sólo un animal intercambiable» (*C2*, 102). El imperativo occidental se basa en las leyes comerciales de la circulación y en las leyes democráticas de la comunicación (Cf. *C2*, 106). En cambio, para Badiou «ninguna secuencia política verdadera es representable en el universo del número y de la estadística» (*AM*, 15), y ella debe basarse en una ontología, esto es, en una matemática distinta a la de la estadística. Se establece, así, una relación de la política con las matemáticas tal y como son entendidas tanto por Platón como por Cavaillès, lo que se expresa, según Badiou, mediante el “por lógica” de Canguilhem, que:

debe entenderse como una doble separación. Se separa de un “por necesidad social” que disolvería la elección en unas representaciones colectivas aprehensibles por la sociología³⁹⁰ histórica. Se separa de un imperativo moral puro que disolvería la elección en unas disposiciones doctrinales exteriores³⁹¹ a la situación concernida. De hecho, la elección no tiene su inteligibilidad ni en el colectivo objetivo ni en una subjetividad de opinión. Tiene su inteligibilidad en sí misma, en el proceso secuencial de la acción, así como un axioma no es inteligible sino por los desarrollos de la teoría que sostiene (*AM*, 15).

Se trataría, con ello, de procesos de producción de acontecimientos políticos y de sus correspondientes procedimientos de verdad, que requieren de un trabajo colectivo, que continúe una tarea abierta en el vacío de la situación anterior. La política, de acuerdo con Badiou, será, por tanto, «una creación, local y frágil, de la humanidad colectiva; no es nunca el tratamiento de una necesidad vital. La necesidad es siempre a-política» (*EE*, 382). Política de emancipación bajo una Idea se opone, así, en Badiou, a la gestión de lo necesario, propia de los denominados “sofistas modernos”, para quienes

³⁸⁹ Quien es contado por la cuenta-por-uno.

³⁹⁰ «La sociología, incluso si es crítica, no es sino el auxiliar de la democracia de Occidente» (*C2*, 107).

³⁹¹ Toda esta frase es, creemos, una crítica algo implícita, aunque bastante directa por los términos que utiliza (“imperativo moral puro”), a la ética de Kant, pero mal entendida, puesto que el imperativo kantiano nunca puede basarse o estar sometido a “disposiciones doctrinales exteriores”, pues ello convertiría a la decisión y a la voluntad como facultad en la que aquella se basa, en heterónomas.

no hay más que el devenir reglado y natural de los equilibrios liberales. «[S]ofística, en el sentido moderno de la palabra, es decir, sirva de la promoción de una política completamente particular: la política parlamentaria» (*AM*, 19-20). El capital-parlamentarismo distribuye «como “sentido natural” la falta de toda verdad y la ausencia de todo pensamiento» (*C*, 225). Todo ello constituye una fuerte crítica a la filosofía política –de raigambre, sobre todo, según Badiou, arendtiana, si bien podríamos rastrear la idea hasta llegar a Aristóteles– para la que las políticas no son pensamientos, siendo aquella entendida como el «ejercicio del “libre juicio” en un espacio público donde, en definitiva, no cuentan más que las opiniones» (*AM*, 17). Para la filosofía política, juzgar requiere la pluralidad de los seres humanos o el espacio público de la opinión. De este modo, siendo su lugar legítimo el de la opinión pública, el tema de la verdad queda excluido, bajo la idea sofística de que la política sea consagrada a la opinión. Se trata del argumento «que remonta a Hannah Arendt de que la política, cuyo tema es el ser-con, supone que el espacio constituido sea el de una confrontación pacífica de las opiniones divergentes, y que si hay verdad, ésta va a ejercer necesariamente una opresión elitista sobre el régimen oscuro y confuso de las opiniones, y, en consecuencia, que habrá que prohibir toda categoría de verdad en el espacio político» (*S-2010-2012*, 156). Por otro lado, para la filosofía política, “política”, no sería ni el nombre de un pensamiento ni de una acción, pues se oblitera la identificación militante de la política –es decir, inmanente, interior, al procedimiento político mismo–, que anuda política y pensamiento. Esta no sería, como hemos apuntado al principio de este apartado, sino una orientación de pensamiento relativista y escéptica que, desde los griegos,

descalifica, en materia de política, el tema de la verdad, como un tema unívoco y tiránico. Todos saben que hay una preciosa “libertad de opinión”, mientras que es dudoso que haya una “libertad de verdad”. En la larga serie de banalidades sobre el carácter “dogmático”, “abstracto” y “coercitivo” de la idea de verdad, banalidades desde siempre investidas en la defensa de regímenes políticos donde la autoridad del poder (generalmente económico) se disimula detrás de la “libertad de opinión” [...] [U]na verdad singular es siempre el resultado de un proceso complejo, en el cual la discusión es decisiva. La ciencia misma comenzó –con la matemática– por la renuncia radical a todo principio de autoridad. Los enunciados científicos están precisamente expuestos desnudos a la crítica pública, independientemente del sujeto de enunciación y según normas explícitas de derecho accesibles a cualquiera que se tome el trabajo de aprehenderlas. Una verdad es, quizá, la única cosa que no “exige” nada en absoluto, ya que está construida en y a través de un asentimiento deliberado cuya norma es compartida (*AM*, 20).

Pero es que, sin saberlo, o sin querer reconocerlo, Badiou está aquí definiendo la pretensión originaria de la fundación del parlamentarismo: la libertad de palabra por la verdad y la justicia, al margen de todo interés particular y de toda autoridad que se considere a sí misma por encima de la

ley. Esta crítica es paralela a la que Schmitt³⁹² realiza del parlamentarismo liberal, considerando que no es capaz de llegar a decisiones, pues sólo se basa en las negociaciones privadas, con lo que no se da realmente la política ahí, dado el hecho de que la discusión no es política a menos que se cristalice en una decisión. En efecto, principios de discusión sobre el bien común de una sociedad y la publicidad de las decisiones tomadas, que son la base de la idea de un sistema parlamentario, se han ido corrompiendo en la práctica de tal manera que han llegado a convertirse en una mera negociación de intereses particulares. «Discusión significa un intercambio de opiniones con la finalidad de convencer al adversario mediante argumentos racionales, de la verdad y autenticidad de lo que se dice, o bien dejarse convencer uno mismo de la verdad y autenticidad de lo que dice el contrario»³⁹³. Las leyes deben ser el fruto de una confrontación de opiniones, y no de una lucha de intereses. «La situación del parlamentarismo es, hoy día, tan crítica porque el desarrollo de la democracia de masas moderna ha hecho una huera formalidad de la discusión basada en argumentos»³⁹⁴. Una vez más, pero esta vez desde Schmitt, vemos la crítica al formalismo de raíz kelseniana: ya no interesa la discusión por la verdad y la justicia como valores que rijan el funcionamiento político de una sociedad, sino sólo la huera confrontación de intereses. Paralelamente, habíamos visto como para Badiou ese desinterés por la verdad es la tendencia imperante en la filosofía política actual, marcada, según él, por un neoescepticismo. Por otro lado, tanto Badiou como Schmitt dirigen una crítica al aparato estadístico de la representación parlamentaria: la legitimidad de sus leyes depende de una mayoría aritmética de la esfera privada, no de la discusión pública. «La democracia es diferente de un sistema de registro de votos secretos»³⁹⁵. La crítica de las mayorías calificadas en Badiou toma el siguiente carácter schmittiano:

Pues, ¿quién decide que un asunto es importante o urgente? ¿Y con qué mayoría? Resulta paradójico que [...] pase a depender súbitamente del carácter empírico de los contenidos abordados. La indiscernibilidad es así limitada, y corrompida, por la discernibilidad de los sucesos, por una casuística que supone una enciclopedia clasificadora de las circunstancias políticas. Si el modo de ejercicio de la fidelidad política está ligado a determinantes enciclopédicos, afectados por la particularidad de las situaciones, pierde su carácter genérico y se convierte en una técnica de evaluación coyuntural (*EE*, 389).

En suma, en nuestros países democrático-parlamentarios vivimos en el primado incondicional de las opiniones en detrimento de la verdad, incluso en las tendencias filosóficas predominantes

³⁹² Cf. Schmitt, C., *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid, Tecnos, 2008.

³⁹³ *Ib.*, p. 14.

³⁹⁴ *Ib.*, p. 16.

³⁹⁵ *Ib.*, p. 38.

“postnietzscheanas y antiplatónicas” (Cf. *AM*, 22). Pero «no es cierto que cualquier opinión valga lo mismo que cualquier otra. El axioma de la igualdad de los espíritus dista de ser un axioma de la igualdad de las opiniones» (*PhP*, 37). La política no es el terreno de las opiniones diversas, sino que en ella hay verdades. «[L]a resistencia no es una opinión. Es, más bien, una ruptura lógica con las opiniones circulantes y dominantes» (*AM*, 14), es una ruptura en el pensamiento que abre nuevas posibilidades prácticas. «No resistir, es no pensar. No pensar, es no *arriesgarse a arriesgar*» (*AM*, 16), ante las posibilidades a las que abre el pensamiento. En cambio, la libertad de opinión propia del relativismo filosófico y político es autoritaria (Cf. *AM*, 65), pues prohíbe todo lo que se sustraiga a la naturalidad del sentido capitalista y parlamentario, es decir, a la doctrina del consenso del capital-parlamentarismo contemporáneo.

1.3. La política como procedimiento subjetivo colectivo por lo imposible

¿Qué es, entonces, la política, de acuerdo con Badiou? Tal y como hemos expuesto en el primer apartado de este capítulo, la pregunta en realidad debe ser «¿cómo pensar la política después de Mayo del 68 y sus consecuencias?» (*AM*, 29). Por tanto, la política va a ser pensada siempre, en primer lugar, como política de emancipación, lo cual para Badiou llegará a ser incluso una redundancia. En segundo lugar, va a ser aquello que nombre el acontecer verdadero de lo colectivo: la política es entendida como lo real subjetivo de los procesos organizados y militantes, que captan los posibles latentes en las situaciones; es la construcción y la actividad de un colectivo singular y nuevo, con miras a la transformación de lo que es (Cf. *AM*, 17-18). «La política es, pues, el conjunto de procesos que permiten al colectivo humano devenir activo o capaz de posibilidades nuevas» (*PhE*, 16). La política es una singularidad en situación, dependiente de un acontecimiento que afecta a lo colectivo de las subjetividades actuantes. Por otra parte, y dado que la política está fuertemente ligada a la idea de justicia, debe desvincularse del concepto de necesidad, o de gestión de lo necesario, tal y como hemos explicado en el segundo apartado. En consecuencia, la política no puede ser descriptiva, sino que es prescriptiva: no piensa lo que es, sino lo que puede ser. Ahora bien, el sintagma “lo que puede ser” no es identificable con “lo que *debe ser*”, puesto que este lenguaje es considerado por Badiou demasiado dogmático, en el sentido en el que supone un dogma moral ya dado que el sujeto ético debe observar y aplicar, mientras que, en cambio, para él, la política, como cualquier otro procedimiento de verdad, es del orden del encuentro y no debe plegarse a ninguna norma dada a priori, sino que crea, a partir de un acontecimiento nunca ya-dado, aquello que se construirá como verdad a través de la fidelidad. Ahora bien, consideramos que ello es haber comprendido muy mal la filosofía y la

ética kantianas³⁹⁶, pues la ley moral, que prescribe lo que debe ser³⁹⁷, nunca es determinada heterónomamente, siendo así que un dogma impuesto de antemano para Kant tampoco sería aceptable. Incluso la propia religión –a la que Badiou parece implícitamente aludir críticamente como aquello trascendente ante lo que la política ha de someterse– queda en cierto modo subordinada, según Kant, a la moral: «la Moral por causa de ella misma (tanto objetivamente, por lo que toca al querer, como subjetivamente, por lo que toca al poder) no necesita en modo alguno de la Religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la Razón pura práctica»³⁹⁸. Lo que en el autor alemán nombra la autonomía de la ley, se correspondería, por tanto, con el carácter subjetivo de la acción en Badiou, que es inmanente e independiente de cualquier otra instancia. Que sea dada a priori, además, no quiere decir que se dé por una norma anterior a la acción misma, sino precisamente independientemente de todo lo empírico: cualquier dogma, cualquier doctrina, cualquier tradición, cualquier ideología o cualquier condición correspondiente a la naturaleza o nacimiento del sujeto de acción. Todo ello no sería, según el propio Kant, sino una mera opinión. Pero es que «[e]n los juicios por razón pura no está permitido opinar. Pues como no se apoyan en fundamentos de experiencia, sino que allí donde todo es necesario todo tiene que ser conocido *a priori*, resulta que el principio de la conexión exige universalidad y necesidad»³⁹⁹. De acuerdo, pues, en que la acción no debe tener su fundamento en la experiencia de lo que es. Sin embargo, lo que más molesta a Badiou es este carácter de universalidad y necesidad de lo a priori en el ámbito práctico, tal y como se da en la afirmación del imperativo categórico que decreta “*obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal*”⁴⁰⁰. Y, sin embargo, habrá que ver por qué la reivindicación badiouana del universalismo no podría conciliarse con esa ley universal kantiana. A pesar de considerar que el universalismo kantiano nos relega a una inmutabilidad ontológica «que no está ciertamente del lado del movimiento o del cambio» (*SChM*, 284), concede que se siente «heredero de esta convicción de que todo pensamiento es axiomático» (*Idem*), en el sentido en el que no puede legitimarse la verdad desde la experiencia (Cf. *SChM*, 285), sino que precisamente toda decisión subjetiva se defiende «contra las evidencias de la experiencia» (*Idem*). Por lo tanto, en cualquier caso, Badiou admitiría el paralelo de su pensamiento político con el kantiano en la medida en que ambos se oponen a lo dado y, por tanto, no

³⁹⁶ Cf. supra, nota 391.

³⁹⁷ Será, además, esta renuncia al concepto de deber ser lo que haga a Badiou incurrir en una sutura de las verdades respecto de las situaciones, tal y como concluiremos al final de la tesis.

³⁹⁸ Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza, 1969, p. 21. Ciertamente, sin embargo, que más adelante, Kant afirma que «la Moral conduce ineludiblemente a la Religión» (*Ib.*, p. 24), lo que ha de ser comprendido en el contexto de la *Crítica de la razón práctica* y sus postulados de la razón pura práctica: Dios, alma y mundo; a lo que no podemos dedicarnos en el espacio de estas páginas. Simplemente podemos apuntar que, a pesar de esta última afirmación, la moral no deja de ser independiente de la religión.

³⁹⁹ Kant, I., *KrV*, B851.

⁴⁰⁰ Cf. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, AA IV, 421.

es descriptivo, sino prescriptivo de la posibilidad de algo que no es. «[L]a prescripción es pensamiento de lo que puede ser respecto de lo que es, y ella es portada por los enunciados del pensamiento» (AM, 36). Ello hace que el acontecimiento político no sea ni determinado necesariamente por un dogma impuesto –por una autoridad personal, tradicional o histórica–, ni una pura contingencia absoluta, sino que sea una suerte de contingencia convertida en necesaria por un operador de conexión fiel, si bien siempre será una prescripción secuencial y precaria. «La política de emancipación existe por secuencias, bajo el azar acontecimental que rige su prescripción [...] Es un trazado singular donde se ilumina la verdad de una situación» (C, 222). En definitiva, por tanto, «sólo es posible pensar la singularidad de un pensamiento [político] *ausentando el tiempo*» (AM, 35), pues toda política de emancipación supone una prescripción subjetiva incondicionada, que no requiere de la prueba de posibilidad suministrada por el examen del mundo objetivo, de modo que «no tiene que probar previamente su posibilidad en términos de realización» (C, 210), sino que se extrae del vacío que un acontecimiento hace advenir. La filosofía lo que hace es enunciar, en el tiempo del futuro anterior, que un pensamiento o una verdad política *habrá sido*, si se procede fielmente, por tanto, que *habrá tenido* su sujeto.

Es clave⁴⁰¹, por último, para no anular el carácter singular de los procedimientos políticos, pensar el nexo entre filosofía y política en el acto de una desuturación. La política como tal es un lugar de pensamiento inmanente independiente de la filosofía; esto es, no es pensable sino a partir de ella misma, además de que, como habíamos apuntado al comienzo del primer apartado de este capítulo, es una de sus condiciones. «Todo el problema consiste en pensar el pensamiento *como pensamiento* y no como objeto; o aun en pensar lo que es pensado en el pensamiento, y no “lo que” (el objeto) el pensamiento piensa» (AM, 30). Una política de emancipación es un lugar de pensamiento inmanente que dispone sus nominaciones, sus lugares, sus enunciados bajo su fidelidad a un acontecimiento. Tiene lugar «en la inmanencia de su continuación [...] desde el interior del espacio abierto por una prescripción política» (C, 223). La política de emancipación se encuentra, no se observa desde un punto exterior a ella, ya que la verdad es del orden del encuentro. Si la política es independiente de la filosofía, puesto que la política es un lugar de pensamiento inmanente, entonces, ¿qué hace la filosofía si es que no puede pensarla como objeto de estudio? Las operaciones de la filosofía pretenden enunciar, respecto de una política, y con la anticipación del futuro anterior, que hay ahí una verdad.

⁴⁰¹ Y será la premisa badiouana desde la que esgrimamos una crítica contra él mismo

La filosofía es radicalmente distinta, como lugar de pensamiento, a la política. Pero está bajo condición⁴⁰² de su figura acontecimental. Se requiere pues [...] que la filosofía, y por lo tanto el filósofo, encuentre a la política como pensamiento [...] una filosofía, capta la singularidad de una política bajo nombres genéricos. [...] Así se cumple un pensamiento del tiempo, dirigido hacia la eternidad puesto que tal tiempo no es captado por el pensamiento sino como espaciamiento en situación de verdades (C, 224).

La filosofía capta cierta verdad y anticipa su ser genérico, que no ha tenido todavía lugar. Pero el enunciado filosófico no puede fusionarse o suturarse con el proceso político de verdad, ni siquiera constituir su ideal o su norma⁴⁰³. De hecho, si se suturara la política y la filosofía, ello constituiría, en la terminología badiouana, un *desastre*. Del lado filosófico, la sutura arrasa el vacío propio de la categoría de Verdad: «Hay sutura de la filosofía cuando una de sus condiciones es asignada a la determinación del acto filosófico de captación y de declaración» (C, 219). Del lado político, la sutura des-singulariza el proceso de verdad: si los lugares de la política son suturados por la anticipación filosófica de su verdad; si se reduce la diversidad de los nombres de la política a un solo nombre primordial; si la comunidad se cree efectiva, toda disidencia debe ser aniquilada. Un ejemplo de sutura por el lado político lo representaría el vocablo “comunidad”, que detenta aún la historia desastrosa de una sutura: es un nombre común de las políticas reaccionarias, basadas en proposiciones sustancialistas, nacionales o religiosas. Está relacionada con la finitud, el límite, la nostalgia, la mortalidad. Otro ejemplo sería el desastre en el que cae la doctrina del consenso capital-parlamentario con el triple efecto de un éxtasis, una sacralización y el terror, del siguiente modo: en las democracias parlamentarias, “Occidente” aparece como lugar pronunciado con éxtasis; el Mercado y la Democracia son nombres sacralizados; y el terror «se ejerce contra la rebelión lejana, lo no Occidental, el nómada inmigrado cuyo desamparo radical lo empuja hacia las metrópolis enriquecidas» (C, 65). En ambos casos, tanto del lado de la filosofía como de la política, habría que recuperar la simetría entre las condiciones de la filosofía por medio de su *desutura*⁴⁰⁴.

En suma, la política será, de acuerdo con Badiou, «un procedimiento de fidelidad, cuyos acontecimientos son esas cesuras históricas en las que se convoca el vacío de lo social a falta del Estado,

⁴⁰² En realidad, y así lo admite el propio Badiou, la idea de que la filosofía depende de ciertas condiciones, la hallamos ya en Althusser: Kant después de Galileo y Newton, Platón después del nacimiento de la matemática, pero a su vez, la física moderna y el comienzo de las matemáticas necesitarían de la filosofía (Cf. Althusser, L., *Lenin y la filosofía*, op. cit.). Una nueva ciencia es condición, pero necesita de una nueva filosofía.

⁴⁰³ Veremos en la tercera sección como y en qué sentido ello sí es posible e incluso necesario para la política. Y analizaremos también como, aunque y precisamente porque Badiou trata de sustraerse a esa tendencia a desastre por la sutura entre política y filosofía, incurrirá en otro desastre.

⁴⁰⁴ Si pensamos en estos términos a Stalin, quizás el problema en su caso no fuera, como supone Badiou, que hiciera una política de Estado (Cf. IV, 655), sino que considerara que la revolución había “terminado”, suturando, por tanto, la situación concreta –que, por cierto, no era sino la guerra internacional– con la Idea misma del comunismo.

sus operadores son variables, sus producciones infinitas son indiscernibles (en particular, no coinciden con ninguna parte nombrable según el Estado) –no siendo más que “cambios” de la subjetividad política en la situación– y sus indagaciones son la actividad militante organizada» (EE, 378).

¿Cómo se traduce este pensamiento político en la práctica? ¿Cómo permite pensar las acciones políticas del presente? La respuesta de Badiou es clara: «cuando se trata de libertad, de igualdad, de emancipación, todo se lo debemos a las revueltas populares» (C6, 142). Su mente se halla en la primavera árabe, en la parisina *Nuit début*, en el madrileño 15m, etc. Qué mejor, pues, que acudir a uno de los libros de su serie *Circunstancias*, para ver plasmada su filosofía en la actualidad, precisamente al segundo de ellos, que fue traducido al castellano como *Filosofía del presente* y cuyo prefacio lleva el título de “Circunstancias y filosofía”. Nos encontramos especialmente aquí ante el espíritu maoísta que despertó los comienzos de su filosofía: una situación filosófica, sostiene, es un «encuentro entre dos términos esencialmente extraños, uno respecto del otro» (C2, 10). Y los términos que vemos oponerse son, por un lado, el poder, el derecho de Estado, la violencia, y por el otro las verdades, la creación, el pensamiento creador. La misión de la filosofía es iluminar esa distancia entre el poder y las verdades. Hay filosofía cuando se dan relaciones paradójicas o rupturas de esta suerte. Recordemos que, mientras que para Lenin la cuestión era todavía la de la toma de poder –«donde “poder” designa la acción igualitaria de las masas populares y de su organización» (IV, 642)–, para Mao, al menos interpretado por Badiou, las contradicciones no antagónicas en el seno del pueblo requieren de la perseverancia y la paciencia fiel a los principios políticos que se enarbolan, de acuerdo con una elección tomada a partir del advenimiento de un acontecimiento.

Si pensamos esta idea de la verdad como procedimiento y no como instante de ruptura, en el caso concreto de los procesos políticos, encontramos que Badiou no está pensando sino en la revolución china y su autodenominación como “guerra prolongada”. Ésta, a diferencia de la revolución soviética, atravesada por la urgencia, se pensaba como proceso, no como súbita toma del poder por la fuerza. No prima los ataques rápidos y a menudo inútiles, sino la preservación de las propias fuerzas, por lo que lo que está en juego es una paciencia a largo plazo. De acuerdo con esta visión estratégica «el acontecimiento crea una posibilidad nueva y no un modelo para la sustancialización real de esa posibilidad»⁴⁰⁵. En concreto, el punto de mira no son tanto las contradicciones antagónicas que enfrentan al enemigo a abatir, sino las contradicciones no antagónicas en el seno del pueblo, el problema de una idea compartida, de la unidad subjetiva de orientación. No debe tratarse cualquier contradicción como si fuera un antagonismo. La verdadera esencia de la idea comunista, «la raíz del nuevo momento político que construye, tiene como principio rector no la destrucción de un enemigo, sino la resolución positiva de las contradicciones del pueblo, la construcción política de una nueva

⁴⁰⁵ Badiou, A., “La idea comunista y la cuestión del Terror”, en Žižek, S., (ed.), *La idea de comunismo. The New York conference (2011)*, Madrid, Akal, 2014, pp. 7-20, aquí p. 16.

configuración colectiva»⁴⁰⁶. Lo opuesto a esta orientación sería el Terror, que constituye la supresión del problema por parte de la coerción estatal «en la medida en que reemplaza la discusión de un problema político, situado en la frontera entre la idea y la situación, por un manejo brutal de la situación, que engulle la relación colectiva con la idea junto con el problema»⁴⁰⁷. En este sentido, para Badiou, Mayo del 68, así como los movimientos de ocupación en Egipto, Wall Street o Sol, representan un primer acercamiento a esa creación de sus propios lugares y su propio tiempo. Debe necesariamente guardarse una distancia entre el acontecimiento y la verdad, debido a que «el Terror es el efecto de establecer una ecuación entre el acontecimiento y las consecuencias del acontecimiento, consecuencias que constituyen la totalidad de la realidad del proceso de una verdad, una realidad orientada por un cuerpo subjetivo. En resumen, diremos que el Terror es una fusión entre el acontecimiento y el sujeto en el interior del Estado»⁴⁰⁸. Y, para evitarlo, debe mantenerse una distancia entre uno y otro, recordándose que «el tiempo político de la idea comunista nunca debe competir con el tiempo establecido de la dominación y de sus urgencias [...] Existe una lentitud necesaria, de carácter democrático y popular, que es propia del momento de la gestión correcta de las contradicciones del pueblo [...] Nada es más importante para los comunistas que manifestar que su tiempo no es el tiempo del capital»⁴⁰⁹.

En conclusión, para Badiou, los procedimientos políticos son un conjunto de procesos (es decir, son procedimientos genéricos o de verdad) subjetivos (lo que conlleva que sean pensamientos inmanentes que no requieren de ninguna instancia externa para su determinación) que permiten al colectivo humano (a las masas organizadas) devenir (convirtiéndose en sujetos políticos) capaz (en acto y no de forma aproximativa) de posibilidades nuevas (en una apertura de lo imposible en tanto que prescripción de lo que puede ser y no mera gestión de lo que es) de forma incondicionada (esto es, como libre ruptura o ruptura con una situación sin necesidad de prueba de posibilidad suministrada por el mundo). La esencia de la política es «la prescripción de una posibilidad en ruptura con lo que hay» (*AM*, 26).

Partiendo de esta concepción badiouana de la política, desarrollaremos a continuación su caracterización como política de masas y, con ello, como política anti-estatal o contra el Estado.

Capítulo 2. Con(tra) el Estado

toda libertad contemporánea del pensamiento supone, mediante la ruptura con las formas más sutiles del historicismo, una puesta

⁴⁰⁶ *Ib.*, p. 14.

⁴⁰⁷ *Ib.*, p. 17.

⁴⁰⁸ *Ib.*, p. 19.

⁴⁰⁹ *Ib.*, p. 18.

a distancia del Estado, uno de cuyos paradigmas es la neta separación entre la política (como pensamiento) y el Estado.

Alain BADIOU, *Compendio de metapolítica*.

para Badiou, la política emancipatoria tiene lugar estrictamente fuera del terreno del Estado.

Ernesto LACLAU, *Debates y combates*.

“Decidan ustedes qué es lo que el Estado debe hacer, y encuentren los medios de compelerle a ello manteniéndose siempre a distancia del mismo y sin jamás someter sus convicciones a su autoridad, ni responder a sus convocatorias, especialmente a las electorales”.

Alain BADIOU, *El despertar de la historia, Circunstancias 6*.

2.1. Política de masas contra Estado

El Estado, como estado de la situación política, es aquello que cuenta los elementos presentados en una situación social, reasegurándose de que la errancia del vacío no va ser el lugar posible de un acontecimiento, esto es, es aquello que asegura que lo imposible e indecible desde los saberes de la situación, no pueda tener lugar; es aquello que decreta qué es posible y qué no, y hace imposible la imposibilidad misma gestionando el ser de lo dado e impidiendo la existencia de todo no-ser.

«A la inversa, es de justicia el propósito comunista, sostener, en la categoría de la extinción de las clases y del Estado, que la no-ley puede ser la ley última de la revolución proletaria. El comunismo, teoría única de la revolución moderna, efectúa la subjetividad partidaria del principio universal de justicia, o sea, la no-ley como ley» (TS, 184), esto es, —recordemos, según lo expuesto en el capítulo 3 de la sección anterior— la no-ley de Atenea como justicia, como ley que se opone a la antigua ley. La ambición comunista, por tanto, consiste en «desear la política de masas⁴¹⁰ más bien que el arbitraje humanista y jurídico [...] la regularidad persistente de las instituciones» (TS, 205). Las masas serían lo que está de este «lado de la no-ley. Son la única fuerza antiestatal» (TS, 198). Lo que, sin embargo, nos lleva a que las masas no existen sino como anti-Estado, es decir, la política, en definitiva, no podría existir sin un Estado o estado de la situación al que oponerse. «La política del proletariado, cuando existe, lo que no es tan habitual, es uno de los innombrables de todo espacio estatal cerrado» (TS, 242). Las masas son el nombre histórico de lo real, esto es, de lo imposible desde la lógica del Estado. «El “hay masas” es [...] perceptible en cualquier falla [*défaut*], en cualquier rotura, de la coraza estatal, lo que se llama con Lenin una “situación revolucionaria”» (Badiou, TS: 251).

⁴¹⁰ Ello se debe, en el fondo, a que, según la premisa ontológica badiouana de que en todo múltiple las partes son mucho más numerosas que los elementos, ello corresponde en política a que «el recurso colectivo es infinitamente más numeroso y ofrece infinitamente más posibilidades que el recurso individual» (IV, 25).

«De las masas, no hay irrupción histórica sino en exceso destructor sobre el Estado. Ésa es su invariancia comunista» (TS, 198). Se entiende, con ello, el «comunismo como no-Estado» (TS, 242). Es Žižek quien señala en esta crítica al Estado una necesidad del mismo, de la que arrancaría la política: «para Badiou, la meta última de la actividad política es la presencia sin representación, es decir, una situación ya no duplicada en su Estado. Sin embargo, el acto político en sí, en su esencia, está dirigido contra el Estado; es una intervención en el Estado existente que socava su funcionamiento, y por lo tanto necesita la preexistencia del Estado, en el mismo sentido en que uno necesita un enemigo para afirmarse luchando contra él»⁴¹¹. Aunque Badiou afirme que un pensamiento político «no es otra cosa que el deseo de poner fin al exorbitante exceso del estado [...] se trata de tomar la medida de aquello por lo cual el estado excede lo inmediato» (EE, 314), sin embargo no aceptaría sin más esa crítica de Žižek, que él atribuiría al marxismo clásico, o más concretamente, a Engels (Cf. EE, 123-130). El cambio político, afirma Badiou, «no puede de ninguna manera desplegarse a partir de él [del Estado], ya que el Estado, justamente, no es político. Por esto no podrá cambiar, a no ser de manos, y, se sabe, este cambio tiene muy poca significación estratégica» (EE, 130). Es decir, es precisamente aquí cuando consideramos que Badiou se hace consciente del problema de la dialéctica, si es que ésta también tuviera lugar en la relación entre política y Estado, que él pretende oponer realmente, de modo que la política sea aquello que rompa radicalmente con aquél en tanto que soporte del estado de la situación. La política, aunque se origina en el Estado, no lo hace para apoderarse del mismo ni duplicar su efecto. «Por el contrario, la política juega su existencia en la capacidad de establecer entre el vacío y el exceso una relación *esencialmente diferente* de la del Estado, ya que sólo esta alteridad puede sustraerla a lo uno del reaseguro estatal» (EE, 130 [subrayado nuestro]). «Más que un guerrero bajo los muros del Estado, el político es el paciente centinela del vacío que instruye el acontecimiento, pues sólo *enfrentado* al acontecimiento el Estado se ciega a su propio dominio» (EE, 130 [subrayado nuestro]). Por ello, Badiou declara una puesta a distancia radical entre la política como procedimiento de verdad y el Estado, dado que éste no es capaz de abrir novedad alguna en este genérico, es decir, no puede pensar una verdad en ruptura con la situación social que impere en cada momento. Pero es que es justamente ahí, donde Badiou finalmente reclama la ruptura respecto del Estado, que nosotros reivindicamos la pervivencia del mismo. Antes de ello, recorramos en profundidad esa crítica de Badiou al Estado.

Badiou sienta una premisa tajante que determinará su pensamiento político: «la política domina el Estado, y no puede reducirse a él» (TS, 30). «El estado no cuenta acontecimiento alguno» (EE, 205). «Las decisiones del pensamiento [...] son anteriores a las figuras institucionales» (DO, 10). «El Estado [...] nunca es sujeto» (TS, 112). El pensamiento político de Badiou parte de la tesis

⁴¹¹ Žižek, S., *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 181, n. 32.

de la separación entre política y Estado, y de «la tesis del carácter excepcional y secuencial de la política» (LM, 44). La distancia entre el Estado y la política revolucionaria es la misma que la existente entre la situación y el estado de la situación: «Esta distancia, entre la potencia del Estado y el posible pensamiento afirmativo de la gente, tiene la característica de ser errante o sin medida» (LM, 88). Hay una distancia inconmensurable entre la masa de gente y el Estado. Es decir, que no existe política sin pueblo o, como afirma Badiou, sin masa estructurada. Pero para ello es clave su organización: «la incorporación a lo Verdadero es cuestión de organización» (LM, 58). En lo que recuerda a la célebre sentencia kantiana que vincula intuición y concepto, Badiou une masa y partido de la siguiente forma: «Sin el vínculo de masa, el partido es nulo. No incluir el partido desarma a las masas en la política» (TS, 114). Se requiere un aparato como soporte histórico de un sujeto político. Pero será necesario desligar tanto a las masas como al partido de su articulación al Estado y, consecuentemente, deconstruir lo que los ha *despolitizado*. A lo que se opone “pueblo” no es a “Capital”, sino a “Estado”, afirmando entonces que «es en la retroacción de la inexistencia de un Estado donde “pueblo” puede participar en la designación de un proceso político convertirse de este modo en una categoría política. Pero desde el momento en que el Estado en cuestión se constituye [...] el pueblo al que recurre deja de ser un sujeto político»⁴¹².

En definitiva, el pueblo sólo es un sujeto al margen del Estado, siendo en su seno únicamente una masa pasiva e inerte. La política de Badiou es, por lo tanto, una política “de masa” en el sentido en el que, frente a una mera gestión del estado de la situación que se ocupa de las partes o subconjuntos, «se propone implicar en su proceso la conciencia de la gente y tomar directamente en consideración la vida real de los dominados [...] se ocupa de las masas, porque está desligada del Estado y es diagonal a sus partes. “Masas” es, pues, un significante de la extrema particularidad, del no-lazo, y esto es lo que hace del mismo un significante político» (AM, 60). Y es que aquello que habría vinculado estos significantes clave a lo estatal habría sido, pues, la subsunción de la política bajo la figura del lazo inmediato (de las masas) o mediato (del partido). La figura del lazo en relación con las masas se ha introducido debido a la sustitución de este término por el de “movimiento de masas”, que no es, por sí mismo, político: “No todo lo que se mueve es rojo”. «Como tal, el movimiento de masas es un fenómeno histórico, y quizás un acontecimiento para la política. Pero lo que es *para* la política no es aún políticamente calificable» (AM, 59). Un movimiento de masas es un múltiple al borde del vacío, esto es, un sitio de acontecimiento. «Esto no interesa a la política sino en la medida en que ésta esté interesada en el vacío»⁴¹³ mismo, como punto de ser de la presentación histórica. Y la

⁴¹² Badiou, A., «Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra “pueblo”», en Badiou, A. Bourdieu, P., Butler, J., et. al., *¿Qué es el pueblo?*, Madrid, Casus-Belli, 2014, pp. 10-21, aquí p. 15.

⁴¹³ Recordemos que lo que enlaza la radical novedad acontecimental con la situación de la que el acontecimiento es tal, es el vacío de la situación anterior, fundamento en torno al cual se organiza el ser-múltiple de esa situación y que consti-

política no se interesa en este punto de ser sino porque ella se fija como tarea el ser fiel a un disfuncionamiento de la “cuenta por uno”, a una falla de la estructura, [...] porque es ahí que ella encuentra con qué prescribir un nuevo posible» (AM, 59-60). La política debe, pues, esforzarse «en desconstruir el lazo, incluido el movimiento de masas, para descubrir las divisiones ramificadas que muestran el ser de masa de la conciencia propiamente política. La política es un procedimiento de masa porque toda singularidad la requiere y porque su axioma, simple y difícil a la vez, es que la gente piensa. La gestión no se preocupa por ello, pues sólo considera los intereses de las partes» (AM, 60). La política debe desligar las partes contadas por el Estado «para deshacer su ilusión y desplegar todo lo que lo múltiple presenta, al borde del vacío, de singularidad afirmativa. Es de estas singularidades, tal como un acontecimiento pronuncia su vacío latente, que la política edifica la ley nueva que es sustractiva respecto del Estado» (AM, 61). «Es el lazo lo que hay que anular, y lo que debe advenir no es más que la multiplicidad afirmativa de las capacidades» (AM, 61). Por otra parte, el partido no debe constituir lazos, sino componerse de singularidades sin ser una fracción compacta: «Una organización realmente política, es decir un sistema colectivo de condiciones para que haya política, es el lugar menos ligado de todos» (AM, 62). La disciplina de partido es una disciplina de los procesos (AM, 62). El partido es el cuerpo político, la forma subjetiva que es “portada” por una multiplicidad material organizada. Si bien el término “partido” va perdiendo fuerza y presencia a lo largo de su obra, la cuestión de la organización será siempre central: «la cuestión a la orden del día es la de una política *sin partido*. Lo que no quiere decir en modo alguno desorganizada, sino organizada a partir de la disciplina de pensamiento de los procesos políticos, y no según una forma correlacionada a la del Estado» (AM, 94). La organización política es lo que en *Lógicas de los mundos* Badiou llama cuerpo, como esa multiplicidad material organizada que porta la forma subjetiva: el partido leninista, el Ejército Rojo, etc., cuya consistencia se evalúa, tal y como mantiene Mao, y teniendo en cuenta que se trata de un cuerpo siempre dividido —entre la vía revolucionaria y la vía capitalista—, «a través de discusiones permanentes, asambleas, “educación política”»⁴¹⁴. El sujeto de la verdad se toma, en política, del recurso infinito de lo colectivo (Cf. C2, 103). El campo semántico que utiliza Badiou para referirse a este sujeto político es el siguiente: levantamientos en masa; acción colectiva; revueltas populares; fuerza crítica de las revueltas; acción popular ilegal; revuelta contra el poder del Estado:

tuye un principio totalmente nuevo que no es perceptible en la situación anterior: «puesto que una situación está compuesta por los saberes que por ella circulan, el acontecimiento nombra el vacío en tanto que nombra lo *no sabido* de la situación» (E, 101-102). Por tanto, el carácter ontológico del acontecimiento es nombrar el vacío de la situación que es la razón misma de que aquél tenga lugar, a lo que se llama *intervención* en la situación, que es nombrar el “hay” del acontecimiento.

⁴¹⁴ Badiou, A., “Mao, el gran dialéctico”, *op. cit.*, p. 13.

«cuando se trata de libertad, de igualdad, de emancipación, todo se lo debemos a las revueltas populares⁴¹⁵» (C6, 142). El sujeto político es el pueblo que concentra su existencia en una plaza pública, pues «en la plaza el Estado ha desaparecido. Resolver sin ayuda del Estado problemas irresolubles es el destino de un acontecimiento. Y es lo que hace que un pueblo, de pronto e indefinidamente, exista, ahí donde ha decidido concentrarse» (C6, 146). La acción colectiva está sustraída a la autoridad de la Ley, dado que su horizonte es lo que Marx llamó «la desaparición del Estado» (Cf. C6, 143). «Es decir, que un día, los pueblos, asociados libremente en el desarrollo de su fuerza creadora, podrán arreglárselas sin la funesta dominación del Estado» (C6, 143). «[L]a única acción a la altura de un sentimiento compartido de ocupación del poder del Estado es el levantamiento en masa. Y en este caso, la única consigna que es capaz de congrega a los diferentes componentes dispersos de una multitud es: “Tú, que estás ahí, vete”» (C6, 142-143). Pero, en cambio, «[t]oda tentativa de instituir durablemente, de *proponerse [faire état]*⁴¹⁶, unas formas de su impaciencia creadora, convierte el movimiento de masas en su opuesto» (TS, 86).

Es decir que, según Badiou, la política de masas nunca podrá devenir en una política de Estado, lo que para él no es sino un oxímoron, ya que el Estado sería aquello que impide el advenimiento de acontecimientos políticos, esto es, de verdades que rompan con el estado de la situación, lo que no se cifra sino en la imposibilidad de hacer advenir al mundo la imposible posibilidad de lo justo y lo igualitario, puesto que lo que el Estado hace es mantener lo dado según las reglas de la estructura y su saber, incapaz de pensar más allá de lo que hay. «[A]quello con lo que nosotros, marxistas de hoy, queremos terminar, es el tema de una *garantía del comunismo mediante el Estado socialista*. El Estado, producto causal del desvanecimiento de las masas, efectúa la disposición algebraica de la política. Nosotros declaramos que, socialista o no, [...], no garantiza nada en cuanto a la efectución subjetiva del comunismo [...] Lenin ya sabía que todo Estado moderno, incluido el socialista, es intrínsecamente burgués⁴¹⁷» (TS, 258). El Estado es «el representante, en el campo político, de las potencias privadas» (IV, 639). Siguiendo al maoísmo, Badiou afirma que la burguesía debe destruirse en dos tiempos: «En primer lugar la antigua, la clásica, respecto de la cual el leninismo establece los medios de destruir su aparato. Después la nueva, la burocrática de Estado, respecto de la cual el maoísmo enseña que germina en los instrumentos mismos de la primera destrucción, el partido leninista, y el Estado socialista» (TS, 105). Luego no sería posible reclamar la fundación de un Estado no capitalista tras haber destruido éste. «De lo que puso fin a las viejas tiranías, hay que también saber

⁴¹⁵ No vamos a hallar bajo dichas formulaciones, sin embargo, si seguimos la caracterización que de ello da Rancière, una defensa del populismo, dado que éste no sería sino una noción o práctica que se mueve entre «la alianza temible de una capacidad –el potencial bruto de la mayoría– y de una incapacidad –la ignorancia atribuida a esa misma mayoría» (Rancière, J., “El inencontrable populismo”, en Badiou, A. et. al., *¿Qué es el pueblo?*, op. cit., pp. 134-140, aquí p. 137), siendo así que, en realidad, «[l]a polémica actual sobre los peligros mortales del populismo tiene como objetivo fundar, en teoría, la idea de que no tenemos otra solución» (Ib., p. 140).

⁴¹⁶ Literalmente, “hacer estado”.

⁴¹⁷ Cf. Lenin, V., *El Estado y la revolución*, sobre todo el primer capítulo “La sociedad de clases y el Estado”.

librarse» (TS, 106). Hay que destruir también el Estado socialista, fruto de la dictadura del proletariado⁴¹⁸ que nos permitió acabar con el Estado burgués. «Mao afirmó, por primera vez, que ningún engendramiento lineal a partir del Estado socialista podía hacer que se esperara el comunismo. De lo que bastó para abatir el viejo orden social, no hay que esperarse que vaya más lejos por la sola perseverancia» (TS, 111). No se trata únicamente de sustituir unos términos por otros, tal y como Badiou criticaba del universo estructuralista, que por ello resulta incapaz de pensar el cambio real, sino de hacer surgir, mediante la destrucción del “viejo ser social”, una ruptura cualitativa que haga aparecer una excepción fuera de la efectividad monótona. Por tanto, claramente, destrucción del Estado. Pero esa destrucción no debe olvidar el momento de recomposición: «nosotros, marxistas, estamos en el penoso camino de un procedimiento de destrucción-recomposición⁴¹⁹» (TS, 213). Pero es precisamente aquí donde Badiou parece olvidar el lema maoísta clave de la escisión cuando se trata de lo estatal. Si bien parece atisbar a veces que detrás del Estado estaría realmente aquello a lo que hay que oponerse: el sistema económico como situación de la que el estado reaseguraría la cuenta. Por ejemplo, cuando afirma que «[e]n política de Estado, se dice “restablecer el orden”. El orden es lo que se restablece, silencio hecho sobre lo que lo establece» (TS, 208). ¿Qué es aquello que se establece previamente a que el Estado reasegure su cuenta? ¿Cuál es el orden establecido que el Estado únicamente se encargaría de mantener y asegurar? Althusser sí parecía establecer esa distinción entre lo político-estatal y lo económico:

Recordaremos lo que es un *país socialista*. Es un país en el que tuvo lugar una revolución *política* socialista (toma de poder en condiciones históricas diferentes, pero conduciendo siempre a la dictadura del proletariado), acto seguido hubo una revolución *económica* (socialización de los medios de producción, puesta en marcha de relaciones de producción socialistas). Un país socialista así constituido “construye el socialismo” bajo la dictadura del proletariado y, llegado el momento, prepara el paso al comunismo. Y ello es un trabajo extenuante⁴²⁰.

⁴¹⁸ «Consolidar la dictadura del proletariado, o del pueblo, significa, justamente, preparar las condiciones para abolir dicha dictadura y pasar a una etapa más elevada, en la cual no habrá ningún tipo de sistema estatal» (Tse-tung, M., *Sobre la contradicción*, op. cit., p. 44).

⁴¹⁹ ¿Qué es lo que Badiou pretende recomponer y a través de qué organización? Cabe responder a esta cuestión en dos veces, correspondientes a las dos etapas decisivas del marxismo posterior a Marx mismo: en primer lugar, la «revolución de Octubre del 17 [...] inaugura una nueva etapa de la historia del marxismo [...] ¿de qué tipo de organización tiene necesidad el proletariado para destrozar real y durablemente la máquina de Estado adversa? ¿Para cuándo una insurrección victoriosa? El partido leninista resuelve este problema» (TS, 227) inscrito en la contradicción entre Estado y revolución. En segundo lugar, «¿Qué hay, sin embargo, de este partido, respecto de la contradicción Estado/comunismo, es decir, en cuanto al proceso por el cual el Estado —y las clases— y no deben ser destruidos, sino que deben ir desapareciendo, por un efecto de transición?» (TS, 228). Ello lo consigue la revolución maoísta, añadiendo el problema de las contradicciones que persisten tras la destrucción del Estado.

⁴²⁰ Althusser, L., “Sobre la Revolución Cultural” (aparecido sin firmar) en *Cahiers Marxistes-Léninistes*, nº14, 1966, *apud.*, epílogo a Tse-tung, M., *Sobre la contradicción*, op. cit., p. 177. Citamos este escrito porque consideramos, como ya hemos mostrado, que entre 1966 y 1967, Althusser supuso una gran influencia para Badiou.

Con ello, Althusser se hace cargo de las etapas leninista y maoísta del marxismo, respectivamente, siendo en la segunda de ellas donde se jugaría la cuestión de la fidelidad después del acontecimiento: «La cuestión de la revolución socialista no se soluciona definitivamente con la toma de poder, y la socialización de los medios de producción. La lucha de clases continúa bajo el socialismo, en un mundo sometido a las amenazas del imperialismo. Ahora es, ante todo, en la ideología donde la lucha de clases va a decidir la suerte del socialismo: progreso o regresión, vía revolucionaria o vía capitalista»⁴²¹. Pues bien, todo país socialista, afirma Althusser, va a encontrarse en cierto momento con el problema de “las dos vías”: la vía revolucionaria (que es la que acabamos de indicar) frente a la vía del riesgo de regresión hacia el capitalismo. Esta tesis de la posibilidad de regresión «es impensable si el marxismo es una filosofía de la historia de esencia religiosa, que *garantiza* el socialismo presentándolo como el *fin* último en el cual trabaja desde siempre la historia humana. Pero el marxismo no es una filosofía de la historia, y el socialismo no es el “fin” de la historia»⁴²². Esta tesis, que será clave para las conclusiones de nuestra investigación, es la que Badiou parece olvidar, tanto oponiéndose a un enemigo monolítico, representado por el Estado, como al parecer suponer que tras la destrucción del mismo ya tendríamos prácticamente el problema zanjado. Además, Badiou contradice directamente esa posibilidad de regresión, pues para él la organización del partido orienta la situación de revuelta en dirección de un irreversible, orientando las consecuencias del discernimiento «de tal forma que se constituya en la situación algo irreversible, la imposibilidad de una vuelta atrás» (*QM*, 58). Pero la irreversibilidad es siempre local y requiere saber actuar punto por punto, lo que no constituye sino una «metafísica prospectiva, capaz de envolver las acciones de hoy y de reforzarse, mañana, a la vista de lo que tales acciones produzcan» (*LM*, 23). Sólo salvaríamos dicha afirmación si en ella se está jugando una contingencia necesaria⁴²³, según la cual se considera que el advenimiento de un acontecimiento, que es siempre impredecible, incalculable e indecidible desde lo que existe e impera como norma, se vuelve necesario una vez que ha tenido lugar.

Por otra parte, Althusser sostiene que la tesis de la posibilidad de regresión sería también impensable si se piensa el marxismo como un evolucionismo:

En una interpretación evolucionista del marxismo hay un orden de sucesión necesario y garantizado de los modos de producción: por ejemplo, no se puede “saltar” por encima de un modo de producción. En esta interpretación se da la garantía de que siempre se va hacia delante, por tanto se excluye, en principio, todo riesgo de “regresión”: del capitalismo sólo se puede ir hacia el socialismo, y del socialismo sólo se puede ir hacia el comunismo, y no hacia el capitalismo [...] Pero el marxismo

⁴²¹ *Ib.*, p. 190.

⁴²² *Ib.*, p. 183.

⁴²³ Tal y como desarrollaremos en el apartado 3.3. “Eternidad, sincronía y futuro anterior” de la tercera sección.

no es un evolucionismo. Su concepción de la dialéctica histórica admite desfases, desajustes, distorsiones, regresiones sin repetición, saltos, etc.⁴²⁴.

Es por ello por lo que habíamos roto con la dialéctica en pro de la ruptura, puesto que aquélla supone cierta necesidad teleológica del paso de un sistema al opuesto, siendo éste interno a las leyes del primero: la no-ley como oponiéndose internamente a la ley en una contradicción lógica que no logra romper con ella. En cambio, si se rompe con ese vector direccional que sería inevitable, puede pensarse en la posibilidad de una vuelta atrás, de un salto cualitativo, etc.

«En fin, la tesis de la “regresión” sería imposible si el marxismo fuera un economicismo. En una interpretación economicista del marxismo, basta con que las bases económicas de las clases sociales hayan sido, en lo esencial, abolidas para que se pueda afirmar que las clases sociales han desaparecido, y con ellas la lucha de clases, y con ella la necesidad de la dictadura del proletariado. [...] Pero el marxismo no es un economicismo»⁴²⁵. Por ello es necesario distinguir y distanciar lo político de lo económico, puesto que «*una clase social* no se define, únicamente, [...] por las relaciones de producción: se define también, y al mismo tiempo, por su posición en las relaciones políticas, y en las relaciones ideológicas»⁴²⁶. Tal y como lo expresa Mao: «Los soviéticos no se interesan más que en las relaciones de producción. Ignoran la superestructura, la política y el papel del pueblo. Es imposible pasar al comunismo sin movimiento comunista»⁴²⁷. Al hilo de esa premisa, Althusser tiene claro que «*[n]o ver que la lucha de clases puede desarrollarse por excelencia en el dominio ideológico, es abandonar el dominio de lo ideológico a la ideología burguesa, y abandonar el terreno al adversario*»⁴²⁸, dado que «la ideología se cuela por todas partes»⁴²⁹. A diferencia de la Revolución de Octubre, la Revolución Cultural proletaria fue una revolución ideológica de masas, en el sentido de que «transforma la ideología de las masas, y que debe estar hecha por las masas mismas [...] Se trata de transformar las ideas, las maneras de pensar, las maneras de actuar, las costumbres de las *masas de todo el país entero*»⁴³⁰, mediante organizaciones de masas. En esto se traduce la proclama maoísta “hay que tener confianza en las masas”.

En suma, según Badiou, bajo la sutura entre Estado y Capital⁴³¹, no sólo hay que librarse del Estado burgués, sino de todo Estado, para abrir camino a las masas comunistas de la sociedad sin

⁴²⁴ Althusser, L., “Sobre la Revolución Cultural”, *op. cit.*, p. 183.

⁴²⁵ *Ib.*, p. 184.

⁴²⁶ *Idem.*

⁴²⁷ Tse-tung, M., “Anotaciones a *Los problemas económicos del socialismo en la URSS de Stalin*”, en *Slavoj Žižek presenta a Mao*, *op. cit.*, 2010.

⁴²⁸ Althusser, L., “Sobre la Revolución Cultural”, *op. cit.*, p. 185.

⁴²⁹ *Ib.*, p. 187.

⁴³⁰ *Ib.*, pp. 180-181.

⁴³¹ Sutura provocada por el olvido de lo que señala, sin embargo, con fuerza, el propio Badiou en *L’Immanence des vérités*: «El Capital [...] se subtitula [...] “Crítica de la economía política”. Se trataba, por tanto, no centralmente de las

clases. El Estado, de acuerdo con Badiou, nunca es sujeto, esto es, nunca puede ser fiel a un acontecimiento portador del cambio. Apreciamos, en todo ello, cierto maniqueísmo en Badiou, según el cual todo lo estatal, lo estable, lo legal, es malo; mientras que todo lo popular, lo colectivo, lo nuevo, lo ilegal, es bueno. En cambio, incluso si afirmamos que sólo las masas organizadas pueden trabajar por una verdad, de cuyo proceso formará parte la disolución de dicha organización, ¿no puede pensarse un Estado que recoja esas nuevas propuestas y que las haga estables gracias, precisamente, a su propio carácter institucional y organizativo?

2.2. El Estado de Derecho como reproducción de lo posible

Fundamentalmente, la crítica de Badiou se basa en que el Estado es el soporte del estado de la situación, esto es, lo que mantiene el orden, las plazas, en una palabra, la estructura de una situación dada. Representa los elementos contables o tenidos en cuenta por el saber de esa situación. Así, en tanto que tal, el Estado prohíbe lo imposible, dado que únicamente administra lo que es. Dicho de otra forma, la trama del saber, por definición, es siempre total: para el saber del ser no hay exceso. El exceso y la falta de una situación son sólo visibles desde el punto de vista del acontecimiento, y no desde el punto de vista del Estado. Por lo tanto, el Estado no puede ser nunca sujeto de un acontecimiento, no puede abrir la posibilidad de lo imposible, no puede hacer advenir lo que no es. El Estado decide lo que es posible y lo que es imposible en una situación, y lo que entra dentro del marco de lo opinable, con vistas a conservar el ser propio de su situación. El cometido para Badiou es, entonces, recapitulando lo que hemos desarrollado en el apartado anterior, el reemplazo de la figura del Estado, entendida como mera técnica de gestión conservadora, por figuras de creación emancipadora, bajo la premisa de la distancia inconmensurable entre las masas y el Estado: «Esta distancia, entre la potencia del Estado y el posible pensamiento afirmativo de la gente, tiene la característica de ser errante o sin medida» (*LM*, 88). Del mismo modo –y eso es lo que vamos a analizar en este apartado–, el Derecho, según Badiou, únicamente consistirá en asegurar el mantenimiento de *lo que hay*, a través del poder del Estado, que decide *lo que puede haber*: «El Estado de Derecho no tiene por legislación *interna* más que la de funcionar» (*C*, 228). La política está en Badiou estrictamente separada de lo estatal, porque toda política es una «invención de pensamiento, inmediatamente expuesta a los efectos azarosos de su arraigo acontecimental [...] El Derecho, la Ley, el Estado de Derecho, los derechos humanos, no inventan hoy nada, y no hay nada en ellos que pueda ser filosóficamente captado» (*C*,

leyes de la economía, sino de la relación entre economía y política, y de la necesidad de su inversión. El objetivo es en realidad *pasar de la economía política a una política de la economía*. Y “política de la economía” quiere decir someter las leyes de la economía a la voluntad política colectiva [...] pasar de la explotación de los hombres a la administración de las cosas» (*IV*, 83). Si puede ser analizada la relación entre la economía (capitalista) y la política, estos dos términos de la relación no puede ser entonces identificados. Que la política basada en la voluntad colectiva no pueda realizarse mediante las instituciones del Estado es lo que habría que probar.

231). Puesto que el Estado ha de ser pensado en tanto que estado de la situación, no es sino aquello que asegura la cuenta estructural de las partes de la situación. Pues bien, afirmar que dicho Estado

es un Estado “de Derecho”, quiere decir en realidad que la regla de cuenta *no propone ninguna parte particular como paradigma del ser-parte en general*. Dicho con otras palabras: ningún subconjunto [...] es mencionado en una función especial en cuanto a la operación por la cual los otros subconjuntos son enumerados y tratados. O también, ningún *privilegio explícito* cifra o codifica las operaciones por las cuales el Estado se relaciona con los subconjuntos delimitados en la situación “nacional” (C, 227).

Pareciera que en ello no habría sino una garantía de igualdad entre todos los elementos, esto es, los individuos pertenecientes a dicho Estado. Pareciera, asimismo, que no habría, en terminología de Rancière, una parte de los sin-parte, pues al no haber paradigma del ser-parte, cualquiera puede serlo. «Puesto que la cuenta estatal no es validada por una parte (o un Partido) de carácter paradigmático, sólo puede serlo por un conjunto de *reglas*, las reglas de Derecho, que son formales porque justamente no consideran, en el principio de su legitimidad, ningún subconjunto particular, sino que declaran valer “para todos”, lo que quiere decir para todos los subconjuntos que el Estado registra como subconjuntos de la situación» (C, 227). Como vemos, sin embargo, dichas reglas no valen para todos y cada uno *de los individuos*, dado que el Estado tiene relación sólo con las partes o subconjuntos. Por otro lado, la política, según Badiou no puede fundamentarse en reglas: «Una regla, sea cual fuere, no puede por sí misma garantizar un efecto de verdad, puesto que ninguna verdad es reductible a un análisis formal. Toda verdad, siendo a la vez singular y universal, es un proceso ciertamente reglado, pero nunca coextensivo a su regla. Asumir [...] que las reglas son el “fondo” del pensamiento [...] equivale inevitablemente a desacreditar el valor de verdad» (C, 228 / DO, 55). «Decir que el núcleo del sentido de la política está en el Derecho implica, inevitablemente, que el juicio filosófico sobre la política declare la exterioridad radical de la política respecto del tema de la verdad» (C, 228).

Esta crítica al formalismo puro del Derecho que pretende basarse únicamente en reglas jurídicas formales sin atender a la particularidad de los individuos y sin fundamentarlo en nada supuestamente ajeno al Derecho, lo que hace al Derecho ajeno a cualquier procedimiento de verdad y a la posibilidad de que esa universalidad formal se sustente en un universalismo material; esa crítica badiouana al Derecho, decíamos, nos parece que podría dirigirse a la teoría pura del Derecho kelseniana, aunque no hallemos en la obra de Badiou ninguna mención explícita a este jurista. Con ello, podremos también acercar dicha perspectiva crítica a la teoría garantista de Ferrajoli, no sin marcar las distancias con Badiou, pero sin renunciar tampoco a que a partir y contra él podamos hacer una defensa de un

Derecho que no sea puramente kelseniano, siendo éste, en el fondo, el único pensamiento jurídico que está teniendo en cuenta para lanzar su ataque.

Pues bien, el iuspositivismo normativista o positivismo jurídico clásico de Hans Kelsen, está marcado por el esfuerzo por desterrar del Derecho todo contenido valorativo metafísico y sociológico, en su oposición frontal al iusnaturalismo, que subordina las normas jurídicas a ideales morales:

La teoría pura del derecho no quiere ni puede ser una teoría del derecho recto o justo pues no pretende dar respuesta a la pregunta: ¿qué es lo justo? En tanto ciencia del derecho positivo es una teoría del derecho real, del derecho tal como es creado realmente por la costumbre, la legislación o la decisión judicial⁴³² y tal como es efectivamente en la realidad social, sin entrar a considerar si este derecho positivo puede ser calificado desde el punto de vista de algún valor, es decir, desde un punto de vista político⁴³³.

Vemos, pues, en primer lugar, como Kelsen expulsa explícitamente las normas y valores éticos y políticos de la esfera del Derecho, esto es, toda posibilidad, en terminología badiouana, de garantizar su efecto de verdad. Por tanto, constituye una teoría meramente descriptiva⁴³⁴ y centrada en la «avaloratividad de la ciencia del derecho»⁴³⁵, que identifica la validez de las normas con su existencia en un ordenamiento jurídico determinado: «por “validez” entendemos la existencia específica de las normas»⁴³⁶. Según un positivismo jurídico tal, una norma es válida cuando pertenece a un determinado ordenamiento jurídico, por haber sido producida por el órgano competente para ello y con arreglo al procedimiento regular previsto por el propio ordenamiento, aceptando como principio meramente la “efectividad” de la misma, pues el hecho de rechazarla por señalar, por ejemplo, su injusticia, sería valorarla de acuerdo con *elementos ajenos a lo puramente jurídico*. El exjuez, jurista y teórico del derecho Luigi Ferrajoli, defensor del constitucionalismo rígido y del garantismo⁴³⁷, critica esta sutura del siguiente modo:

⁴³² En el artículo 1 del Código Civil español se establecen como fuentes del ordenamiento jurídico la ley, la costumbre y los principios generales del Derecho. Kelsen sólo alude a las dos primeras y añade lo que para nuestro ordenamiento sólo complementa dichas fuentes de manera indirecta: la jurisprudencia (Cf. Código Civil, 1.1 y 1.6). Es notorio que no aluda a los principios generales del Estado, dado que existe una controversia a la hora de considerarlos fruto del iusnaturalismo y, por ende, ajenos al iuspositivismo.

⁴³³ Kelsen, H., *¿Qué es la Teoría Pura del Derecho?*, Córdoba, Biblioteca de Filosofía del Derecho y Sociología, 1958, pp. 30-31.

⁴³⁴ Andrés, P. “Prólogo”, en Ferrajoli, L., *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 9-13, aquí, p. 12. Cf. también Ferrajoli, L., *Principia Iuris. Teoría del derecho y de la democracia* (vol. 1), Madrid, Trotta, 2011, pp. 19-21.

⁴³⁵ Bobbio, N., “Prólogo”, en Ferrajoli, L., *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 13-19, aquí, p. 17.

⁴³⁶ Kelsen, H., *Teoría general del derecho y del Estado*, México, UNAM, 1949, p. 137.

⁴³⁷ Es decir, defensor de los derechos fundamentales que protegen sobre todo a los más débiles de las sociedades en las que impera no sólo el modo de producción capitalista, sino también el patriarcado y la xenofobia. Y habría que añadir a ello ciertos débiles no por las condiciones injustas de nuestras sociedades, sino por su condición, inevitable y a la vez transitoria, de minoría de edad.

la validez de las leyes depende de la observancia no solo de las normas procedimentales sobre su formación, sino también de las normas sustanciales sobre su contenido [...] para que una ley sea válida es necesario que no solo sus *formas*, es decir, los procedimientos de formación de los actos legislativos, sean *conformes*, sino también que su *sustancia*, esto es, sus significados o contenidos, sean *coherentes* con las normas constitucionales que disciplinan su producción⁴³⁸.

Tal y como lo explica este jurista garantista que, por tanto, renuncia a lo que él considera el espejismo de una teoría pura o formal del derecho⁴³⁹, Kelsen reduce la validez a la vigencia de las normas, esto es, a su existencia, sea cual fuere el contenido, es decir, a la pertenencia a un cierto ordenamiento jurídico, determinada por su conformidad con las normas que regulan su producción y que también pertenecen al mismo. Kelsen «reduce el deber ser al ser del derecho valorando con una suerte de presunción general de legitimidad todas las normas vigentes como válidas»⁴⁴⁰, de modo que renuncia a la posibilidad de dar cuenta de la existencia de normas inválidas debido a que se atiene a la *fuerza normativa de lo fáctico*. Para él, la legitimación de las leyes sólo puede apoyarse en los propios rasgos formales del Derecho y del procedimiento de producción de normas, de modo que la legalidad misma se convierte en la fuente de la legitimidad.

La teoría del Estado de Derecho de Kelsen pretende expulsar, por impuro, todo concepto político de Ley. Tal y como lo criticaría Carl Schmitt: «El elemento del Estado de Derecho no significa por sí mismo ni una Constitución ni una forma política propia [...] el poder constituyente queda siempre fuera de ese elemento de Estado de Derecho, y el problema del poder constituyente no puede resolverse ni desde el punto de vista teórico, ni desde el práctico, con los principios y conceptos de una simple situación de Estado de Derecho»⁴⁴¹. La crítica residiría, entonces, en que las instancias competentes para una revisión constitucional no pueden ser el titular del poder constituyente. El normativismo elude, por tanto, el problema de la actualización de las normas y finge ignorar que la idea del Derecho, la validez normativa, es incapaz de efectuarse por sí misma.

La dogmática jurídica normativista de Kelsen se basa, en suma, según Ferrajoli en la falacia determinista según la cual «nuestros sistemas jurídicos son como son porque no podrían ser de otro modo»⁴⁴², análoga al consenso político, criticado por Badiou, que afirma que debemos aceptar el sistema dado porque es “la opción menos mala”: «Los [E]stados parlamentarios del oeste no aspiran a ninguna verdad» (C, 228), pues son relativistas y escépticos y no pretenden ser los mejores, sino

⁴³⁸ Ferrajoli, L., *Poderes salvajes*, op. cit., p. 34.

⁴³⁹ Cf. Andrés, P. “Prólogo”, en Ferrajoli, L., *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 9-13, aquí, p. 10.

⁴⁴⁰ Ferrajoli, L., *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta, 1999, p. 21.

⁴⁴¹ Schmitt, C., *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 204-205.

⁴⁴² Ferrajoli, L., *Derechos y garantías*, op. cit., p. 17.

“los menos malos”, y «la política es, en última instancia, confundida con la gestión del [E]stado» (C, 229).

Frente a dicha falacia, Ferrajoli afirma la existencia de conflictos entre normas que requieren de la intervención de la ciencia jurídica y de la jurisdicción constitucional⁴⁴³ para poner de manifiesto y responsabilizarse de estos “vicios jurídicos” objeto de antinomias y lagunas. Éstos pueden ser denominados “estructurales”, pues reflejan divergencias profundas entre el deber ser constitucional del derecho y su ser legislativo, esto es, entre Constitución y ley, entre validez y justicia. Surge así el derecho jurídicamente inválido o ilegítimo que exige su inexcusable reparación mediante la remoción de la norma inferior incorrectamente existente o de la introducción de la indebidamente inexistente⁴⁴⁴. Este “derecho sobre el derecho” resulta positivizado no sólo en el quién y el cómo de las decisiones, sino además en el qué no debe ser decidido o, al contrario, qué debe serlo⁴⁴⁵.

Una célebre crítica al positivismo formal kelseniano es la del jurista Hermann Heller, quien también se distancia de las teorías schmittianas y que aquí podríamos acercar al positivismo de Ferrajoli. Ello se debe a que, como el jurista italiano, su teoría se basa en la reivindicación de un Estado no liberal, sino social de Derecho, es decir, basado en valores sociales. Heller sería, de hecho, el padre del concepto de Estado social de Derecho (*sozialer Rechtsstaat*), utilizado por él por primera vez en su artículo “¿Estado de derecho o dictadura?”⁴⁴⁶. Su objetivo en este texto es oponerse a la versión formalista del positivismo jurídico, pero, al mismo tiempo, darle un contenido social a la idea de Estado de derecho entendido como Estado de derecho “material”. Por otro lado, también distanciándose del positivismo normativista, enfatiza la diferencia entre la legalidad y la legitimidad del poder del Estado, estableciendo que «[l]a autoridad de la voluntad soberana del Estado [...] se basa en su legitimidad»⁴⁴⁷. Según él, el poder del Estado es legítimo únicamente si se ajusta a principios suprapositivos. La juridicidad no puede reducirse a la legalidad positivista cuya fuente es el poder vigente, ya que entonces cualquier decisión del poder sería jurídico y cualquier Estado sería Estado de Derecho. La legalidad del Estado de derecho democrático no resuelve el problema de la legitimidad.

Así, si queremos defender, en terminología de Ferrajoli, las garantías sustanciales de los derechos fundamentales a las que Ferrajoli dedica su obra, quizás debamos declararnos en contra de la pureza de lo jurídico, incapaz por sí mismo, si es entendido de manera kelseniana, de hacerse cargo de aquello por lo que la Razón humana clama y nos impele a reivindicar, por encima de lo impuesto por el prestigio del tiempo o por la fuerza de lo dado. En suma, lo que puede acercar La teoría de

⁴⁴³ Ferrajoli, L., *Garantismo. Una discusión sobre Derecho y Democracia*, Madrid, Trotta, 2009, p. 63.

⁴⁴⁴ Cf. *Ib.*, p. 14. Cf. también Ferrajoli, L., *Principia Iuris. Teoría del derecho y de la democracia* (vol. 1), Madrid, Trotta, 2011, pp. 12-15 y Ferrajoli, L., *La democracia a través de los derechos. El constitucionalismo garantista como modelo teórico y como proyecto político*, Madrid, Trotta, 2015, p. 78.

⁴⁴⁵ Ferrajoli, L., *Poderes Salvajes*, *op. cit.*, p. 33. Cf. también, Ferrajoli, L., *Garantismo*, *op. cit.*, p. 18, y Ferrajoli, L., *La democracia a través de los derechos*, *op. cit.*, p. 65.

⁴⁴⁶ Cf. Heller, H., “¿Estado de derecho o dictadura?”, en *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1985.

⁴⁴⁷ Heller, H., *Teoría del Estado*, México, FCE, 1987, p. 210.

Ferrajoli a la de Badiou es la constatación de que el Derecho *qua* Derecho, pensado en su estricta formalidad, no puede hacerse cargo de la necesidad de distinguir las dimensiones de todo fenómeno jurídico pensado desde el garantismo: la vigencia y la validez de las normas; la forma y la sustancia de las mismas; y, por último, la legitimación formal y la legitimación sustancial⁴⁴⁸. Es decir, ha de ser posible pensar la introducción de nuevas leyes por ilegitimidad o ilegitimación de las anteriores; lo cual no es posible si partimos de un Derecho cerrado sobre sí mismo, homogéneo y auto-legitimable por la vigencia misma de las normas en la inmanencia del sistema.

Esta crítica tajante de Badiou al Estado, al Estado de Derecho y, en definitiva, a su legalidad, no se basa sino en su insistencia en el concepto de verdad como vector de transformación y cambio, particularmente en el seno de la política, según lo estamos enfocando aquí. Sin embargo, consideramos que es desmesurada la crítica, puesto que no tiene en cuenta la valía de todos los Derechos sociales y las garantías que el Estado ofrece a los, digamos, más “débiles” de la sociedad, tal y como lo expresaría el jurista Luigi Ferrajoli; no tiene en cuenta que esos Derechos son fruto precisamente de la lucha de los movimientos obreros, feministas y abolicionistas. Aun así, consideramos que esta crítica sirve para problematizar la legalidad en tanto que legalidad, en el sentido de que por sí misma no puede explicar la incorporación de nuevos Derechos sociales al ordenamiento jurídico existente, sino que quizás deba pensarse algo más allá de la legalidad para dar cuenta de los progresos del Derecho hacia la Justicia como ideal al que encaminarse. A este “algo otro” de la legalidad Alain Badiou lo llama verdad o procedimiento de verdad, que en política es el esfuerzo fiel a un acontecimiento que rompe con una situación legal que no se hacía cargo de cierto vacío, de cierta, digamos, más allá de Badiou, injusticia. Pero, ¿deberíamos, por ello, renunciar al Estado?

2.3. La (auto)crítica de la crítica de Badiou al Estado

Una vez hemos analizado la propuesta de la política de masas de Badiou, y habiendo incoado ya nuestra crítica a la misma, podemos proceder a la crítica de la crítica que el autor francés dirige al Estado.

Badiou llega a afirmar que «[l]a postura conservadora exige que la ley sea nombrada como indivisible: sólo puede ser desestablecida, jamás escindida» (TS, 208). Pero, ¿no es esa precisamente la postura que él mismo toma al considerar al Estado como un todo homogéneo que debe ser desestablecido y a su legalidad como indivisible, puesto que su tendencia es la sola reproducción de lo dado y lo considerado posible por el estado de la situación?

⁴⁴⁸ Ferrajoli, L., *Derechos y garantías*, op. cit., p. 22.

El principal problema que hallamos en la crítica de Badiou al Estado es, por consiguiente, la consideración de éste como un ente compacto, un todo macizo e indivisible al que debe oponerse la organización política de las masas. Al enfrentarse al Estado, Badiou no tiene en cuenta, en primer lugar, pues ni siquiera la menciona, la división de poderes del parlamentarismo. Olvida, además, que el Estado ya no es sólo y simplemente de Derecho, sino que es un Estado social y democrático de Derecho, lo que supone el reconocimiento de derechos fundamentales. Es, por tanto, incapaz de reconocer la doble cara de nuestros Estados: la liberal y la social, sino que sólo reconoce y critica la primera. Para él, como para todo marxista clásico, todo Estado es un Estado burgués. Por ello mismo, identifica los derechos liberales con los derechos en general o, lo que es lo mismo, toma el Estado liberal de Derecho como paradigma de la noción misma de Estado de Derecho, siendo así que el reconocimiento de derechos está esencialmente vinculado a la figura del individuo propietario, a la garantía de las transacciones comerciales, al derecho de compra-venta; estando ausentes los derechos como el de asociación, el derecho de sindicación o de huelga; los derechos económicos y sociales en términos de educación pública gratuita y universal, derechos de seguridad social, y de vivienda, de existencia humana digna, etc. Pero, sobre todo, los derechos laborales que surgen del hecho de considerar que los contratos entre individuos, entre quien emplea y el empleado, sólo de una manera ficticia pueden reconocerse como un contrato entre iguales. Esta última idea supone el reconocimiento de que el contrato laboral entre el patrón y el trabajador no es un contrato meramente civil, sino que existe entre los dos términos de la relación una desproporción de poder, una asimetría de poder que es necesario remediar mediante instrumentos explícitamente jurídicos. Y es que la consideración del hecho de que las relaciones supuestamente libres entre particulares según la explicación liberal en realidad no son libres porque una de las partes es más poderosa que la otra y la consecuente necesidad de establecer mecanismos de compensación que palién o que limiten esta desproporción de fuerzas, no es sino fruto de las luchas de los movimientos obreros⁴⁴⁹, así como los derechos socia-

⁴⁴⁹ Como sabemos, Marx desenmascaró claramente esa ficción denominándola esfera de la circulación y sacando a la luz la esfera de la producción en la que aquella en realidad se asienta: «La *esfera de la circulación o del intercambio de mercancías*, dentro de cuyos límites se efectúa la compra y la venta de fuerza de trabajo, era, en realidad, un verdadero *Edén de los derechos humanos innatos*. Lo que allí imperaba era la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham*. ¡*Libertad!*, porque el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo, de la *fuerza de trabajo*, sólo están determinados por su *libre voluntad*. Celebran su contrato como *personas libres*, jurídicamente iguales. El *contrato* es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica *común*. ¡*Igualdad!*, porque sólo se relacionan entre sí *en cuanto poseedores de mercancías*, e intercambian equivalente por equivalente. ¡*Propiedad!*, porque cada uno dispone sólo de lo suyo. ¡*Bentham!*, porque cada uno de los dos se ocupa sólo de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es el de su *egoísmo*, el de su ventaja personal, el de sus *intereses privados*. Y precisamente *porque* cada uno sólo se preocupa por sí mismo y ninguno por el otro, ejecutan todos, en virtud de una *armonía preestablecida de las cosas* o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, solamente la obra de su provecho recíproco, de su altruismo, de su interés colectivo. Al dejar atrás esa esfera de la circulación simple o del intercambio de mercancías, en el cual el librecambista *vulgaris* abrevia las ideas, los conceptos y la medida con que juzga la sociedad del capital y del trabajo asalariado, se transforma en cierta medida, según parece, la fisonomía de nuestras *dramatis personæ* [personajes]. El

les y las garantías que ofrece el Estado social y democrático de Derecho, que son fruto de los movimientos obreros, feministas y abolicionistas, tras décadas de luchas sociales, de huelgas revolucionarias, etc. El Estado social de Derecho no se mantiene en la ficción jurídica de la esfera de la circulación porque reconoce que existe una desigualdad de poder entre el empleado y el empleador; entre el trabajador y el empresario, que ha de ser remediada jurídicamente. En definitiva, todos esos derechos sociales son «un particular sistema de distancias, de separaciones, de garantías: un sistema político-jurídico que no puede ser recorrido sin tiempo, que se mantiene constantemente abierto a modificaciones, y que, en virtud de su intrínseca complejidad no puede ser reducido a una única fuente de sentido —como, según es habitual, a la defensa de los derechos de propiedad»⁴⁵⁰.

¿Y si, en lugar de pensar el Estado como mero gestor y el Derecho como formal y liberal, Badiou lograra hacer eso de lo que considera incapaz a la “postura conservadora”, esto es, no oponerse a la ley y al Estado frontalmente como si fueran algo homogéneo, sino escindirlo en sus dos caracteres contrarios: los derechos liberales y los derechos sociales?

Podemos acudir, en esta línea, a la *Teoría de la Constitución* de Carl Schmitt⁴⁵¹, donde precisamente se afirma el carácter de los “derechos socialistas” como no derivables de la noción del Estado liberal de Derecho y como ajenos a ese cuerpo particular de doctrina. No tienen la misma forma jurídica, porque los derechos fundamentales de los liberales suponen una limitación de la capacidad de intervención del Estado y una libertad ilimitada por parte del individuo. Pero en los derechos socialistas esta fórmula no se da, sino que es más bien completamente invertida. Los derechos socialistas no forman parte de ese escenario apolítico del Estado liberal de Derecho, sino que forman parte del enfrentamiento político, de aquello que deriva de la agrupación de individuos para la defensa colectiva de sus intereses. Se trata, en cada caso, de un conjunto de derechos que han sido reivindicados en momentos históricos muy distintos, siendo así que los segundos no son en ningún sentido subordinables a los primeros, sino que hay una tensión entre ambos. Mientras que los derechos sociales, para Schmitt, forman parte de lo político, los liberales son la negación de lo político. Los derechos liberales corresponderían, así, al carácter de clase del Estado, del que afirmaba Marx lo siguiente: «La burguesía naciente necesita y usa el poder de Estado para “regular” el salario, esto es, para comprimirlo dentro de los límites gratos a la producción de plusvalor, para prolongar la jornada laboral y mantener al trabajador mismo en el grado normal de dependencia»⁴⁵². Este no es sino un «modelo de relación laboral basado en el desprecio de cualquier regla, de la Constitución de las leyes

otrora poseedor de dinero abre la marcha como *capitalista*; el poseedor de fuerza de trabajo lo sigue como *su obrero*; el uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluciente, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: *que se lo curtan*» (Marx, K., *El capital*, op. cit., p. 214).

⁴⁵⁰ López Álvarez, P., “Fuerzas asimétricas: espacio civil y poder público. (Notas políticas en torno a la Ilustración)”, en Alegre, L. y Maura E. (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Guillermo Escolar Editor, 2017.

⁴⁵¹ Cf. Schmitt, C., *Teoría de la Constitución*, op. cit., §§12-16.

⁴⁵² Marx, K., *El capital*, op. cit., pp. 922-923. Cf. también, *ib.*, pp. 364-365.

y los contratos colectivos, en la consiguiente disolución del derecho del trabajo en su totalidad y en su carácter abiertamente absoluto y salvaje reivindicado para sí por los poderes empresariales»⁴⁵³.

En nuestro contexto neoliberal, se estaría dando una disminución de ese carácter social del Estado –que tiende a garantizar los derechos fundamentales de la población– y una intensificación de esos elementos que se vinculan con una dominación de clase: una desregulación de los focos financieros, la desformalización jurídica, la indefensión y, al mismo tiempo, la concentración máxima del poder económico, la acumulación del capital, la protección de la propiedad, la gestión de instancias externalizadas con respecto al poder estatal, la producción de subjetividades nuevas acoplables a la flexibilización del mercado⁴⁵⁴, esto es, el individuo como empresario de sí, que tiene que gestionar privadamente aquello que podía atribuirse a la responsabilidad social (educación, sanidad, planes de pensiones), etc. No habría, en definitiva, un debilitamiento del Estado, sino la disminución de su carácter social. El gasto público no es menor, sino que se ha incrementado en beneficio del sector privado bajo la vigilancia del mercado. Prima, en suma, el principio de la libertad (del propietario y del consumidor), la liberalización de la economía, la reducción de la intervención del Estado en contra de la regulación y la limitación de lo privado, la reducción del gasto público o su inversión sin límites en lo privado, reducción de la función estatal en el control de la economía, oposición al sindicalismo, privatización de empresas estatales, apertura y desregulación de los mercados, etc. De todo ello es clara muestra la aparición, en la actualidad, de una figura paradójica: la del empresario e inversor convertido en presidente del gobierno, cuya figura paradigmática estaría representada por Donald Trump o Sebastián Piñera (dueño de Lan Airlines)⁴⁵⁵. Se trata, así, la gestión del Estado y del país como si de una gran corporación se tratara. La lógica de sus votantes sería: si han gestionado bien sus empresas por qué no iban a hacer lo propio con un Estado.

Pensamos que el problema de raíz de esta significativa omisión en el pensamiento político de Badiou es una sutura tácita entre política y economía –precisamente la sutura que el capital neoliberal lleva a cabo– que le lleva a ensombrear a su adversario tras el testamento del Estado bajo el disfraz tergiversado de la democracia⁴⁵⁶, cuando en realidad “la ley fundamental de la sociedad moderna” no

⁴⁵³ Ferrajoli, L., *Poderes salvajes*, op. cit., pp. 71-72.

⁴⁵⁴ Cf. para un análisis exhaustivo de esa producción de subjetividad e incluso de corporalidad, el trabajo de López Álvarez, P., “La plasticidad forzada. Cuerpo y trabajo”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, 2016, pp. 679-688.

⁴⁵⁵ Si bien cabe rastrear el origen de este imaginario individualista, de competencia y de privatización de lo estatal en teóricos como Friedrich Hayek y Milton Friedman, así como en políticos como Margaret Thatcher. Ronald Reagan y, sobre todo, Augusto Pinochet y sus Chicago Boys (Cf. Arrizabalo Montoto, X., *Milagro o quimera: la economía chilena durante la dictadura*, Madrid, La Catarata, 1995).

⁴⁵⁶ «Alain Badiou, un verdadero maoísta aquí [...] evita centrarse en la lucha anticapitalista, ridiculiza incluso la forma principal que adopta hoy en día (el movimiento antiglobalización) y define la lucha por la emancipación en términos estrictamente políticos como la lucha contra la democracia (liberal), la forma ideológico-política hoy predominante» (Žižek, S., “Introducción. Mao Tse-tung, el señor marxista del desgobierno”, op. cit., p. 14), pues, según Žižek, hoy en día, «todo el mundo es anticapitalista» (Idem), lo que demuestra mencionando dos películas de hace dos décadas, siendo el título en inglés de una de ellas, literalmente “enemigo del Estado”, no del Capital.

es otra que la del Capital. El problema, por lo tanto, es que Badiou no es capaz de pensar «la difícil coyuntura de una sociedad moderna en la que el espacio de lo político [...] se [encuentra] fatalmente secuestrado por las necesidades imperiosas de una base económica [...] hasta el punto de que se ha dado en llamar “democracia” o “Estado de derecho” a la mera superfluidad de la instancia política, siempre libre de hacer todo en unas condiciones en las que no hay nada que hacer»⁴⁵⁷. En efecto, Ferrajoli también explica la crisis de los Estados democráticos por «la progresiva desaparición de [...] la separación entre esfera pública y esfera privada, o sea, entre poderes políticos y poderes económicos [...] y por la sustancial subordinación de los primeros a los segundos»⁴⁵⁸. «Y, de hecho, la ley del mercado está supraordenada a las reglas del estado de derecho y de la democracia constitucional»⁴⁵⁹.

A pesar de todo y aunque en el juego de palabras entre Estado y estado de la situación, Badiou parezca oponerse irrevocablemente a la política estatal, como enemiga de la posibilidad de la apertura de nuevas posibilidades a partir de un acontecimiento que se haría durable por medio de las políticas de masa, podemos, sin embargo, hallar otros textos en los que la mirilla que apunta al enemigo no se dirige tanto a los Estados, cuanto a lo que los debilita y los subsume bajo su lógica: el capitalismo y su «política de debilitamiento de los Estados locales por las potencias imperialistas, que lleva a la desintegración dramática de las sociedades correspondientes» (*QF*, 148). Muestra de ello es, primordialmente, la conferencia del filósofo en *La commune, Centre Dramatique National d'Aubervilliers*, el 23 noviembre de 2015, tras los atentados del día 13. Vamos, a continuación, a reproducir casi por completo la argumentación de esta conferencia, citando en concreto las frases más relevantes, pues hallamos en ella un tipo de razonamiento que no se encuentra en el resto de textos políticos de Badiou y cuya conclusión será la tesis del debilitamiento de los Estados, esto es, al hecho de que asistimos en la actualidad a un proceso capitalista de declive del Estado, debido a que el capitalismo mundializado e imperialista no tiene una relación directa e intrínseca con la subsistencia de Estados nacionales, porque en realidad su despliegue mismo es siempre transnacional⁴⁶⁰. Y es que el propio Badiou reconoce esta circunstancia cuando afirma que «es propio de la lógica general del capitalismo mundializado no tener relación directa e intrínseca con la subsistencia de Estados nacionales, puesto que su despliegue es hoy en día transnacional» (*NM*, 27). Siendo transnacionales las potencias económicas, se hallan en una relación diagonal con los Estados, a los que someten bajo su lógica. Los Estados se presentan como siendo meros gestores locales de la estructura capitalista mundial, como mediación

⁴⁵⁷ Fernández Liria, C., *El materialismo*, op. cit., p. 212.

⁴⁵⁸ Ferrajoli, L., *Poderes salvajes*, op. cit., pp. 52-53.

⁴⁵⁹ *Ib.*, p. 64.

⁴⁶⁰ Ahora bien, como hemos mostrado en los párrafos anteriores, ha de tenerse en cuenta que no se trata, como pensará Badiou sobre todo en esta conferencia, de un debilitamiento de los Estados, porque el capitalismo se está valiendo de ellos para sus intereses privados. Por lo tanto, afirmamos de nuevo, no se trata de la desaparición de un Estado monolítico y homogéneo, sino de la disminución de su carácter social en pos de su carácter (neo)liberal, es decir, de la renuncia a su vía garantista por su subsunción a la vía capitalista.

inestable entre la lógica general y las situaciones particulares. «Esta potencia capitalista atraviesa a los Estados como si, siendo independiente de ellos, fuera a la vez su dueña» (NM, 37). Y ello se concreta en una práctica que Badiou denomina “zonificación”. La situación actual es la de una anarquía del imperialismo, que divide el globo en zonas francas, anárquicas, donde ya no hay Estado. «En una zona en la que desapareció toda verdadera potencia de Estado, todo el pequeño mundo de las firmas va a operar sin gran control. Habrá una suerte de semianarquía, bandas armadas, controladas o incontrolables, pero los negocios pueden, así y todo, continuar, e incluso mejor que antes» (NM, 40). La zonificación consiste en destruir a los Estados con una intervención militar regular, en vez de corromperlos o sustituirlos, para poner en su lugar “casi nada” prácticamente, donde reinará la anarquía: «casi nada, es decir, acuerdos frágiles entre minorías, religiones⁴⁶¹ y bandas armadas diversas» (NM, 43). La anarquía de la zonificación consiste en un «conjunto de prácticas consistentes en anticiparse a reservar enclaves económicos estratégicos, en razón de los recursos mineros, forestales o agrícolas con que cuentan. Las potencias imperialistas [...] Se aseguran el monopolio de la explotación de las riquezas locales. [...] Cuando un Estado parece en condiciones de reclamar su parte, se acelera su disolución» (QF, 151-152). De modo paralelo, en *Filosofía del presente*, como habíamos citado al comienzo de la sección: «para los gobiernos estadounidenses no existen países, ni Estados, ni pueblos. Solo existen zonas en las que es lícito destruir todo ni bien esté en riesgo en ellas la idea (por lo demás, vacía) del confort estadounidense» (C2, 31). Lo importante es que los negocios puedan continuar, incluso negociando con bandas armadas, más fácilmente que con los Estados constituidos. «¡Daesh es una potencia comercial, una empresa comercial competente y multiforme! Vende petróleo, vende obras de arte, vende mucho algodón, es una gran potencia productora de algodón. A todo el mundo le vende muchas cosas. Porque, para vender algo, tiene que haber dos: no es Daesh el que compra su algodón» (NM, p. 41). En las zonas donde reina la anarquía, o el Estado está ausente, o circulan las bandas armadas, nos resignamos a que las poblaciones que están ahí no tengan en sentido estricto ninguna defensa institucionalizada. «Ciertos tipos de firmas capitalistas armadas, salvajes, ocupan lugares vacantes allí donde desapareció el Estado, forman brigadas con los abandonados a su suerte, en especial niños y adolescentes, y se entregan a un saqueo articulado con el mercado mundial» (NM, 57). ¿Por qué defenderlos si para el capital no existen, no son tenidos en cuenta, porque no son ni fuerza de trabajo ni consumidores (las únicas dos maneras de existir según el capital)⁴⁶²?

⁴⁶¹ «Pero la religión es solo un ropaje, no es en modo alguno el fondo de la cuestión: es una forma de subjetivación, no el contenido real de la cosa» (NM, 68).

⁴⁶² Tres subjetividades típicas, producto de este mundo: la subjetividad occidental de la clase media occidental (contradicción entre la satisfacción de sí mismo y el miedo constante de verse arrojados a la parte desposeída, miedo de perder sus privilegios), la subjetividad del deseo de Occidente (de la masa de población desposeída, que asiste al espectáculo de la abundancia y la arrogancia occidentales, sin tener en vista ninguna alternativa posible a ello; desean poseer dicha abundancia, intentando adoptar un comportamiento propio de esa clase media sin tener los medios para ello [flujos migratorios o tendencias a copiar ese modo de vida con medios miserables]), y la subjetividad nihilista (de esa misma

Tal y como explicaremos con las teorías de Rancière y Badiou⁴⁶³, hay un 40% de la población mundial (el resto que queda si sumamos el 10% de la población que posee el 86% de los recursos disponibles y el 50% de la clase media que se reparte el 14% que queda) que no se tiene en cuenta, no se cuenta ni cuenta para nada: «no los cuenta para nada *el capital*, lo cual quiere decir que, respecto del desarrollo estructural del mundo, no son nada, y que entonces, en todo rigor, no deberían existir. No deberían estar ahí. Sería mejor. Pero, así y todo, están ahí» (NM, 50-51). Vemos aquí como Badiou especifica que no es el Estado el que ejerce esta vez como estado de la situación que cuenta las partes de la situación, sino que es el capital quien decide quién es contado y tenido en cuenta y quién no. Más adelante concreta que habría sido el Estado (francés), obligado por el mercado, quien habría destruido otros Estados por el fenómeno de la zonificación: «es el Estado francés, arrastrado por grandes firmas y a veces por los norteamericanos, el que fue a mezclarse en pantanosos negocios imperiales, a participar en zonificaciones, a destruir Estados» (NM, 82). «Uno de los rasgos constitutivos de la construcción europea es la imposición de medidas y reformas a los Estados, conforme a las exigencias de la oligarquía económica. Las comisiones cumplen en realidad un papel de aceleración, de mediación indiscutida entre la globalización capitalista y los Estados-naciones europeos, que debilita a éstos en nombre de los intereses de los grandes grupos capitalistas» (QF, 160). El enemigo, por lo tanto, no son los Estados, pues ellos se hayan subsumidos a los intereses y a las leyes capitalistas. De hecho, las leyes estatales no tienen validez, porque están acalladas por algo que se halla por encima de ellas, ahogándolas. «La mundialización tiene por corolario la voluntad encarnizada de achicar los Estados, eludir o subordinar violentamente la escala local en beneficio de requisitos globales» (QF, 162). Y, finalmente, parece concluir con la tesis que habíamos expuesto al comienzo de este apartado de que lo que impera es la desregulación del capital por la disminución del carácter social de los Estados y el acrecentamiento de su carácter (neo)liberal:

En todas partes asistimos, hoy en día, a la destrucción de las tentativas anteriores de introducir una medida en el capital [...] de reticencia frente a las concentraciones industriales y bancarias, lógicas de nacionalización parcial, de medidas de control de ciertos excesos de la propiedad privada, de leyes antitrust... Hubo también una introducción de medidas que extendía los derechos sociales de la población, como la posibilidad para cualquiera de acceder a la atención médica, o formas de limitación del ejercicio privado de las funciones liberales, etc., etc., etc. Todo esto está siendo destruido en forma metódica (NM, pp. 28-29).

población desposeída, cuyo deseo perverso de revancha y de destrucción propia de la pulsión de muerte –articulada en un lenguaje identitario– contra Occidente parten en realidad de la fascinación por Occidente, que era su objeto de deseo, que sin embargo, es frustrado porque no ha sido satisfecho). «Y todo esto en un contexto donde no se propone nada semejante a un alzamiento colectivo que afirme y organice la perspectiva de otra estructura del mundo. De modo tal que estas tres subjetividades típicas son todas internas, en realidad, a la estructura del mundo» (NM, 65-66).

⁴⁶³ Cf. infra, capítulo 3.

Badiou se refiere al proceso abierto en la década de los 80 como liberalización financiera sin precedente. Desde entonces y actualmente, partes enteras de la legislación social en el Código de trabajo, en la Seguridad social, en el sistema educativo, etc., están siendo eliminadas mediante una práctica destructora y agresiva. No hay ninguna resistencia a la misma con una visión de conjunto que la sustente, de modo que la lógica del capitalismo se halla liberada. «Asistimos desde hace treinta años, con los brazos caídos, a la liberación del liberalismo» (NM, 31). El triunfo del capitalismo mundializado es

el retorno de una suerte de energía primitiva del capitalismo, lo que han dado en llamar con el nombre discutible de neoliberalismo y que es, de hecho, la reaparición de la eficacia recobrada de la ideología constitutiva del capitalismo desde siempre, a saber, el liberalismo. No es seguro que “neo” esté justificado. No creo que lo que sucede, cuando se lo mira de cerca, sea tan “neo”. En todo caso, el triunfo del capitalismo mundializado es una especie de energía recobrada, la capacidad recuperada e indiscutida de exhibir, de modo ahora público y sin el más mínimo pudor –si se me permite– las características generales de este tipo tan particular de organización de la producción, de los intercambios, finalmente de las sociedades enteras, y también su pretensión de ser el único camino razonable para el destino histórico de la humanidad. Todo eso, que fue inventado y formulado hacia finales del siglo XVIII en Inglaterra, y que dominó luego, con exclusividad, por decenios, fue recobrado con una suerte de alegría feroz por nuestros amos actuales (NM, 25-26).

La tesis de fondo, como vemos, es que el neoliberalismo no es sino una forma renovada y cínica del espíritu estructural del capitalismo: «el capitalismo contemporáneo presenta todos los rasgos del capitalismo clásico [...] el mundo actual es *exactamente* el que Marx, anticipándose de forma genial como en una especie de relato de ciencia ficción hecho realidad, anunció» (C6, 22-23, subrayado nuestro). Habría, en todo caso, una diferencia de grado, pero no un nuevo sistema que hubiera cambiado su estructura radical o su naturaleza: «Hoy en día tenemos simplemente una ramificación más grande del mercado mundial» (QF, 158). A todo ello se suma, a partir de dicha década, la ausencia misma de cualquier idea de otro camino posible, de otra organización global de la producción, esa idea que sí movía durante los años sesenta y setenta, pero que fue desterrada a partir de 1975: la idea del comunismo. Hoy, el capitalismo se presenta como siendo lo único presentable, lo único posible. «No es lo mismo cuando, a propósito de una misma cuestión, hay dos ideas en conflicto, que cuando no hay sino una. Y esta unicidad es el punto clave del triunfo subjetivo del capitalismo» (NM, 35).

Ahora bien, por un lado, a pesar de que parece entrever la problemática de la subsunción del Estado al capital, finalmente no hace sino suturar las dos instancias en pos, de nuevo, de una política

de masas: la distancia sin medida entre la potencia del Estado y el posible pensamiento afirmativo de la gente se comprenderá mejor, sostiene Badiou,

si se hace referencia a esa dimensión del Estado que es la economía capitalista contemporánea. Todo el mundo sabe que uno debe inclinarse ante sus leyes y su potencia inflexible (hay que ser “realista” y “moderno”, y “hacer reformas”, lo cual quiere decir: destruir los servicios públicos y disponer todo en los circuitos del Capital), pero sabe también que esta famosa potencia no tiene ninguna medida fija. Es como una superpotencia sin concepto. Se dirá que el mundo en el que aparece tal potencia (el Estado) [aquí es donde debería escribir “el Capital”, no el Estado], sin medida e infinitamente distante de toda capacidad afirmativa de la masa de gente, es un mundo en el que pueden existir sitios políticos. Un sitio acontecimental [...], si es político, es un trastorno local de la relación entre la masa de gente y el Estado, tal que subsista de él, como huella, una medida fija de la potencia del Estado, una detención (para el pensamiento) de la errancia de esa potencia. Si el mundo de partida es la distancia entre la exposición simple o presentación (digamos un múltiple A) y una representación estatal (digamos Est(A)) cuya superpotencia en relación con A es sin medida, y si el acontecimiento tiene por huella una medida fija de esa superpotencia [...] entonces, todo cuerpo referido a ε [la huella] porta un formalismo subjetivo político (*LM*, 88-89).

Badiou sutura, así, a pesar de sus vacilaciones, el Estado al modo económico de producción capitalista, renunciando a marcar su distancia.

Y, por otro lado, aunque hemos visto que Badiou llega a reconocer el debilitamiento del Estado como garante de derechos fundamentales, para él, sin embargo, resultaría insuficiente «la nostalgia impotente de la época de los compromisos sociales y de las medidas de control semiestatal del capital» (*NM*, 33). Las medidas de estatización y de redistribución social resultan insuficientes ante la escala global del capitalismo. Según Badiou, por tanto, no se trata de luchar por el fortalecimiento de los Estados, frente al poder de las potencias económicas imperialistas, sino que, en lugar de ello, se asimila la propia ideología imperante y se reclama, a su vez, la disolución de los Estados. Contra el desorden y el caos del Capital, que subsume las leyes estatales a sus intereses, contra la zonificación de las grandes potencias, no se reclama el orden y la soberanía de los Estados, sino que, a pesar de todo, se mantiene que la política es ajena a lo estatal. E insiste, además, en la construcción de un espacio internacional, una manera de pensar internacional, o transnacional. La tarea que propone Badiou es construir un pensamiento diferente y sustituir los espacios nacional-identitarios por un espacio internacional. «Una manera de pensar internacional, diría incluso transnacional, que esté a la altura de la mundialización capitalista» (*NM*, p. 86). Se trata de crear en la situación una apertura, un camino político nuevo para emprender una salida afirmativa y creadora. Es preciso que «tengamos la fuerza de desinteresarnos en parte del Estado mismo, en todo caso del Estado tal como es [...] el

Estado, sin distinción de tendencias, no es más que un agente de la nueva secuencia mundializada del capital» (NM, p. 88). «Sufrimos la ausencia, a escala mundial, de una política disociada de toda interioridad al capitalismo» (NM, p. 89).

Ese problema de la conciliación entre el Estado de Derecho y el universalismo, debido a que se trata de derechos siempre de los ciudadanos de ese Estado, no de todos los seres humanos del mundo, es pensado, de nuevo, por Ferrajoli cuando enuncia que quizás quepa aún no renunciar a los dispositivos institucionales, al Estado, a su legalidad y a su justicia, y a la democracia constitucional, y poder seguir pensando la posibilidad de una política universalista e igualitaria, mediante una estrategia que no se limite a territorios concretos, sino que sepa construir garantías de forma transnacional, en contra de los procesos de exclusión y de desigualdad de lo que no se considera perteneciente a cierta comunidad identitaria:

En la crisis de los Estados y de las comunidades nacionales que caracteriza este fin de siglo, conectada con fenómenos paralelos como las migraciones de masas, los conflictos étnicos y la distancia cada vez mayor entre Norte y Sur, es preciso reconocer que la ciudadanía ya no es, como en los orígenes del Estado moderno, un factor de inclusión y de igualdad. Por el contrario, cabe constatar que la ciudadanía de nuestros ricos países representa el último privilegio de *status*, el último factor de exclusión y discriminación, el último residuo premoderno de la desigualdad personal en contraposición a la proclamada universalidad e igualdad de los derechos fundamentales [...] Tomar en serio estos derechos significa hoy tener el valor de desvincularlos de la ciudadanía como “pertenencia” (a una comunidad estatal determinada) y de su carácter estatal. Y desvincularlos de la ciudadanía significa reconocer el carácter supra-estatal –en los dos sentidos de su doble garantía constitucional e internacional– y por tanto tutelarlos no sólo dentro sino también fuera y frente a los Estados, poniendo fin a este gran *apartheid* que excluye de su disfrute a la gran mayoría del género humano contradiciendo su proclamado universalismo [...] Los derechos fundamentales, como enseña la experiencia, no caen nunca del cielo, sino que llegan a afirmarse cuando se hace irresistible la presión de quienes han quedado excluidos ante las puertas de los incluidos [...] [El objetivo es] alcanzar [...] un ordenamiento que rechace finalmente la ciudadanía: suprimiéndola como *status* privilegiado que conlleva derechos no reconocidos a los no ciudadanos, o, al contrario, instituyendo una ciudadanía universal; y por tanto, en ambos casos, superando la dicotomía “derechos del hombre/derechos del ciudadano” y reconociendo a todos los hombres y mujeres, exclusivamente en cuanto personas, idénticos derechos fundamentales⁴⁶⁴.

⁴⁶⁴ Ferrajoli, L., “Más allá de la ciudadanía. Un constitucionalismo mundial”, en *Derechos y garantías*, op. cit., pp. 116-119. Para volver a retomar esta tesis resumida en este párrafo, deberemos, en el próximo capítulo, distinguir el concepto de igualdad del de identidad y, en la tercera sección, identificar el problema paulino del universalismo en ruptura con lo establecido.

2.4. Estado de excepción, transgresión de la ley, revolución y nueva legalidad⁴⁶⁵

Si, en definitiva, la política de Badiou se opone al Estado y a su legalidad, debemos volver a la cuestión que nos hacíamos en la introducción de esta sección: ¿qué se constituye tras un acontecimiento político en ruptura con el estado de la situación? Si una revolución política, tal y como la proclama Badiou, no es sino aquello que rompe con el orden Constitucional, entonces habrá varias opciones: o bien se propone otro orden diferente en ruptura con el anterior (lo que la aleja del concepto de reforma), o bien se rompe con todo ordenamiento jurídico (lo que la acercaría a la anarquía), o bien se rompe con el ordenamiento vigente desde su interior (lo que nos acercaría a un estado de excepción). Tomando esta última opción, en un artículo que rescata el texto de Badiou “The Three Negations”, Antonio Calcagno sostiene que aquello que Badiou piensa como acontecimiento sería solapable con el “estado de excepción” schmittiano⁴⁶⁶, como decisión tomada por el soberano: «el estado de excepción, tal y como es elaborado por Carl Schmitt, puede constituir la decisión voluntaria de un soberano que da lugar a un acontecimiento. Podemos entender el soberano como una especie de sujeto legal que tiene la fuerza de dar lugar a un nuevo acontecimiento, rompiendo de este modo con un orden establecido e introduciendo una nueva forma de subjetividad y de tiempo»⁴⁶⁷. Recordémoslo: soberano es para Schmitt «quien decide sobre el estado de excepción»⁴⁶⁸. Lo común entre el filósofo francés y el jurista alemán sería, principalmente, la naturaleza precaria de la ley que se desarrolla en ambos: «Schmitt hace dos observaciones importantes: primero, el soberano es quien puede eximirse a sí mismo de la ley, esto es, el soberano es el individuo o agente que puede eximirse a sí mismo del Estado de Derecho [*rule of law*] [...] segundo, en las democracias liberales parlamentarias, la ley puede siempre ser cuestionada»⁴⁶⁹. Si bien es cierto que para Badiou la política es aquello que establece nuevas leyes, que contradicen y rompen con antiguos órdenes legales⁴⁷⁰, y que un acontecimiento político adviene cuando se dan tres condiciones: la “ruptura radical” con un orden político establecido, la reacción contra la presión ejercida por el Estado y la acción colectiva⁴⁷¹; sin embargo,

⁴⁶⁵ Para un análisis más pormenorizado del problema que aquí vamos a abordar, cf. mi artículo “Legalidad y legitimidad de la constitución de un Estado: las normas positivas de Kelsen, la decisión política de Schmitt y el Derecho racional de Kant” en *Lecturas de nuestro tiempo*, núm. 1 (2016), pp. 13-30.

⁴⁶⁶ En toda su obra, Badiou menciona a Carl Schmitt tres veces: 1) al comienzo del artículo que acabamos de mencionar: «para Carl Schmitt, la esencia de la política es la clara distinción entre amigo y enemigo» (Badiou, A., “The three negations”, *op. cit.*, 1877). 2) En el capítulo sobre la guerra de *Filosofía del presente*, en el que trata el concepto de decisión: «Bajo formas –es cierto– algunas veces sospechosas, la guerra es aquello que decide, y en ese sentido es aquello que determina el presente de la política. Tal como la concibe Clausewitz, la batalla es, bajo la autoridad de quien sabe decidir con firmeza, la báscula hacia el presente de la guerra. Carl Schmitt generalizará esta visión de las cosas» (C2, 20). 3) Brevemente, para distinguir a Mao del propio Schmitt, en las últimas páginas de *L’Immanence des vérités* que tratan precisamente de la política maoísta (Cf. IV, 667).

⁴⁶⁷ Calcagno, A., “Alain Badiou’s Suturing of the Law to the Event and the State of Exception”, *op. cit.*, p. 193.

⁴⁶⁸ Schmitt, C., *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, p. 13.

⁴⁶⁹ Cf. Calcagno, A., *op. cit.*, pp. 199-200.

⁴⁷⁰ *Ib.*, p. 194.

⁴⁷¹ *Idem.*

no podemos aceptar el paralelismo entre el sujeto político badiouano y el soberano schmittiano por el mero hecho de que éste sea quien decida sobre un estado de excepción. No estamos de acuerdo tampoco con las conclusiones de Calcagno, que desdibuja la diferencia entre cualquier hecho histórico-político y un acontecimiento político, lo que le lleva a identificar el concepto de acontecimiento badiouano con, por ejemplo, Hitler. Pero nos interesa su analogía entre el concepto de acontecimiento político de Badiou y el de estado de excepción de Schmitt, y es lo que a continuación analizaremos: ¿es una revolución política en Badiou un estado de excepción? Responderíamos que no: no hay en absoluto una promulgación de este último por parte de Badiou. El estado de excepción consiste en una serie de medidas extraordinarias precisamente para defender y mantener la Constitución vigente, bajo el presupuesto de que cualquier orden es mejor que una Revolución. El estado de excepción es «una oposición a las reglas del Derecho [...] Se respetan, aunque no se sigan [...] Por tanto, se mantiene en el ámbito del Derecho»⁴⁷². Por lo tanto, la ruptura acontecimental badiouana no puede ser una puesta entre paréntesis del orden legal. El estado de excepción⁴⁷³ puede ser entendido no como una ruptura con la legalidad vigente, sino más estrictamente como una transgresión legal de la legalidad y, en concreto, con los derechos fundamentales, y no con la totalidad del orden legal. Además, siendo así que esos derechos que quedan suspendidos tienen que ver precisamente con aquello a lo que Badiou nunca renunciaría –libre circulación, libertad de pensamiento, derecho de reunión, derecho de huelga–, y puesto que él nunca pensaría su suspensión como acontecimiento, consideramos que no puede establecerse dicho paralelo con su pensamiento político. Por otra parte, hemos explicado ya por qué no podemos interpretar un acontecimiento político como una mera transgresión de la ley, pues con ello permaneceríamos en las coordenadas de la tragedia sofocleana, que no lograba abrir un nuevo lugar fuera de la antigua ley, sino que sería únicamente no-ley en dependencia con la anterior ley⁴⁷⁴. Ahora bien, de la propuesta de Calcagno, aunque ya hemos decidido rechazarla, podemos rescatar en un sentido la idea de que el sujeto político badiouano tendría que ver con el soberano absoluto de Schmitt, sólo debido a que éste queda exento de la legalidad y es, por ello, quien puede abrir, mediante su decisión, una nueva ley como no-ley, de forma auto-instituyente⁴⁷⁵. Para Schmitt⁴⁷⁶, soberano es quien tiene la facultad de decidir sobre un estado de excepción no previsto ni definido –igual que el acontecimiento de Badiou es indecible e impredecible según el ser de la

⁴⁷² Jean-Clément Martin, (Université Paris-1), Colloque “De la dictature à l’état d’exception. Institutions, droit, théories”, 16-17 octobre 2017, Institut d’Études Avancées, 17 Quai d’Anjou, Paris 4^e.

⁴⁷³ Que trataremos con arreglo al ordenamiento jurídico español, según lo dispone la C.e. en sus artículos 55 y 116, que también establecen los términos de la declaración del estado de alarma y de sitio.

⁴⁷⁴ Cf. *supra*, sección I, capítulo 3, apartado 3.3.

⁴⁷⁵ Cf. la interpretación que dimos más arriba (*supra*, p. 20) del sujeto de Badiou, de acuerdo con Peter Hallward: «se trata de una auto-constitución que se desarrolla sin terceros y en la ausencia de todo criterio trascendente o externo a ese mismo desarrollo» (Hallward, P., “Alain Badiou et la *déliaison absolue*”, *op. cit.*, pp. 296-297).

⁴⁷⁶ Cf. Schmitt, C., *Teología política*, *op. cit.*

situación o el trascendental de un mundo— constitucionalmente y de suspender el orden jurídico vigente en su totalidad. Se sitúa, por tanto, más allá del imperio de la Ley. Pero no es mera fuerza, sino unión de poder supremo fáctico y jurídico —del mismo modo que para Badiou debe pensarse tanto la fuerza como el emplazamiento de la misma para su forzaje—. Se trata de pensar, pues, ese gesto fundador de la normatividad, que no es de naturaleza jurídica, sino que descansa sobre la decisión del poder constituyente. Como habíamos concluido en el apartado 2.2. contra el positivismo jurídico clásico, la Constitución no surge de sí misma, ni vale por virtud de su adecuación normativa o su sistemática cerrada, sino que es dada por una unidad política concreta que la precede:

siempre hay en el acto constituyente un sujeto capaz de obrar, que lo realiza con la voluntad de dar una Constitución. Tal Constitución es una decisión consciente que la unidad política, a través del titular del poder constituyente, adopta *por sí misma y se da a sí misma* [...] Pero que una Constitución *se dé a sí misma* es un absurdo manifiesto. La Constitución vale por virtud de la voluntad política existencial de aquel que la da. Toda especie de normación jurídica, y también la normación constitucional, presupone una tal voluntad como existente⁴⁷⁷.

En definitiva, toda ley necesita, para su constitución, en último término, una decisión política existencial previa: un «*poder constituyente [que] es la voluntad política cuya fuerza o autoridad es capaz de adoptar la concreta decisión de conjunto sobre modo y forma de la propia existencia política, determinando así la existencia de la unidad política como un todo*»⁴⁷⁸. El poder constituyente es, tal y como lo piensa Carl Schmitt, unitario e indivisible, y es dado por un pueblo homogéneo reunido en un plebiscito que aclama a un líder. Y, de nuevo contra el paleo-positivismo jurídico kelseniano, el acto a través del cual el pueblo se da una Constitución no puede hallarse prescrito en procedimiento alguno. Una Constitución no puede ser legítima porque haya sido tramitada según leyes constitucionales antes vigentes. Es inconcebible que una Constitución nueva, es decir, una nueva decisión política fundamental, se subordine a una Constitución anterior y se haga dependiente de ella, pues entonces la que fue abolida seguiría en vigor. La legitimidad debe apoyarse en el poder constituyente y debe pensarse como norma inmanente y principio de autocorrección de una legalidad degradada a vacío funcionalismo de la constatación de mayorías puramente aritméticas, pues la falta de contenido, por el principio de neutralidad axiológica y política de la mera estadística de las mayorías quita toda fuerza de convicción a la legalidad, es decir, la vuelve ilegítima⁴⁷⁹. La legitimidad

⁴⁷⁷ Schmitt, C., *Teoría de la constitución*, op. cit., p. 46.

⁴⁷⁸ *Ib.*, pp. 93-94.

⁴⁷⁹ Cf. Schmitt, C., “Legalidad y legitimidad”, en Orestes Aguilar, H., (Comp.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 247-343, aquí, pp. 271-278.

constituye el conjunto de presupuestos en ausencia de los cuales la legalidad corre el riesgo de reducirse a un formalismo procedimental incapaz de suscitar una adhesión sólida y duradera para los resultados de su aplicación: «en nuestros días, la ficción normativista de un sistema cerrado de legalidad choca de modo claro e inequívoco con la legitimidad de una voluntad dotada de existencia real e inspirada en el derecho, hoy en día ésta es la oposición esencial, no la oposición entre monarquía, aristocracia, oligarquía o democracia, que casi siempre, no hace más que confundir y embrollar»⁴⁸⁰.

Schmitt considera que la única legitimidad válida y dominante hoy es la democrática⁴⁸¹ —aunque para él sólo un sistema dictatorial que funcione por medio de mandatos y decretos, es decir, sin división de poderes, sería coherente con dicha legitimidad—. En el Estado democrático, la soberanía popular es la única fuente de legitimidad del Derecho y del poder político, y no necesita expresarse a través de instituciones o procedimientos de la democracia liberal parlamentaria, como son el voto secreto o la representación parlamentaria. Para ser legítima, a la voluntad del pueblo le basta con expresarse en una asamblea que aclama (*acclamatio*) directamente a un líder como expresión directa de la sustancia y la fuerza democrática, o bien mediante su versión moderna: el plebiscito. Si se toma en serio el principio de legitimidad democrática, entonces toda expresión de la voluntad del pueblo debe considerarse como Ley, incuestionablemente⁴⁸². Análogamente, Badiou proclamaba las revueltas populares y los levantamientos en las plazas públicas como auténtico acto político: «Un levantamiento popular, que comienza prácticamente de la nada y resuena en todas partes, crea posibilidades desconocidas para el mundo entero» (C6, 144). Con la declaración de dicho levantamiento se abre un nuevo escenario con la voluntad de asumir sus consecuencias (Cf. C6, 145). «En pleno acontecimiento, el pueblo se compone de quienes saben resolver los problemas que el acontecimiento plantea» (C6, 146).

De esta forma, poniendo en paralelo a Badiou y a Schmitt, en un Estado democrático tal, la voluntad del pueblo —inmediatamente presente y que se identifica consigo mismo— expresada por votación directa, tiene que ponerse por encima de toda manifestación mediata de la voluntad popular y, por tanto, también delante de toda resolución del Parlamento en forma de Ley. Así pues, la mejor forma de Estado para la expresión inmediata de la voluntad popular no puede ser el parlamentarismo (que queda de este modo desvinculado de la democracia, que para Schmitt no puede ser representativa, ya que se introduciría una mediatez —tal y como Badiou rechazaba toda representación—), sino la dictadura. «Dado que en el siglo XIX parlamentarismo y democracia han estado tan unidos entre

⁴⁸⁰ *Ib.*, p. 262.

⁴⁸¹ Este concepto de legitimidad sustituyó en el siglo XIX a la legitimidad dinástica, con la secularización de las categorías políticas y las representaciones de la inmanencia. «Ni la teoría ni la praxis del Derecho político e internacional pueden salir adelante sin un concepto de *legitimidad*; por ello es importante el que la forma de legitimidad hoy dominante sea, de hecho, la democrática. La evolución histórica desde 1815 hasta 1918 puede describirse como el desarrollo de un concepto de legitimidad que va de la legitimidad dinástica a una legitimidad democrática» (Schmitt, C., *Los fundamentos*, op. cit., p. 64).

⁴⁸² Cf. Schmitt, C., *Teoría de la constitución*, op. cit., p. 252.

sí que eran considerados conceptos equivalentes, he tenido que anticipar estas observaciones sobre la democracia; y lo mismo que la democracia no es algo categóricamente antagónico a dictadura, tampoco la dictadura lo es respecto a la democracia»⁴⁸³. Es conocido que Schmitt prefiere la *acclamatio*, es decir, en sus palabras «el hecho natural e incuestionable de estar ahí»⁴⁸⁴; reivindicación análoga a la de la democracia de masas en las plazas que hace Badiou.

Con todo, Schmitt no puede dejar de reconocer una debilidad al pueblo que decide sobre las cuestiones fundamentales sobre su forma política y su organización: que no está formado u organizado⁴⁸⁵. Es por ello por lo cual pueden desconocerse, interpretarse mal o falsearse con facilidad sus manifestaciones de voluntad. Dado que el pueblo no puede deliberar ni gobernar, sino sólo decir “sí” o “no”, ha de confiar en que la instancia autoritaria planteará correctamente la pregunta adecuada y que no abusará del gran poder que emana del proceso plebiscitario. Pero, ¿qué hace legítimo a ese poder, basado en la confianza, si se carece de un criterio o “principio de autocrítica”⁴⁸⁶? Aunque Badiou sí considera que se da y, de hecho, que es clave la organización de las masas, también podríamos dirigirle a él esta pregunta. De hecho, tanto la democracia plebiscitaria schmittiana como la política de masas badiouana podrían ser rebatidas desde el análisis que Ferrajoli realiza de la crisis de la democracia constitucional que considera que aquellas formas de democracia tienen como base la pretensión de que «el consenso popular es la única fuente de legitimación del poder político y, por ello, serviría para legitimar todo abuso y para deslegitimar críticas y controles»⁴⁸⁷, basados en la dimensión –desvalorizada– legal de la democracia: «los poderes, libres de límites y controles, tienden a concentrarse y a acumularse en formas absolutas: a convertirse, a falta de reglas, en poderes salvajes»⁴⁸⁸. Es por ello por lo que, en definitiva, «el respaldo popular [...] no es suficiente para legitimar cualquier decisión»⁴⁸⁹. Así, tanto en contra el formalismo de una democracia parlamentaria que sólo atiende a los procedimientos por los que se instituye lo legal haciéndolo legítimo en ese mismo gesto, pero también en contra de la delegación de toda la legitimidad a la decisión popular, Ferrajoli argumenta lo siguiente:

En el sentido común la democracia se concibe habitualmente, según el significado etimológico de la palabra, como el poder del pueblo de asumir las decisiones públicas, directamente o a través de representantes. Esta noción de democracia puede llamarse *formal* o *procedimental*, dado que identifica

⁴⁸³ Schmitt, C., *Los fundamentos*, op. cit., p. 67.

⁴⁸⁴ *Ib.*, p. 38.

⁴⁸⁵ «La debilidad consiste en que el pueblo ha de decidir sobre las cuestiones fundamentales de su forma política y su organización, sin estar formado u organizado él mismo» (Schmitt, C., *Teoría de la constitución*, op. cit., p. 100)

⁴⁸⁶ Tomamos este sintagma del artículo de Felipe Martínez Marzosa “Algunas conexiones de la teoría kantiana del Derecho”, en *Endoxa* (18) (273-282), Madrid, UNED, en el que se razona la diferencia entre el carácter coactivo de la ley en tanto que ley y la mera coacción física.

⁴⁸⁷ Ferrajoli, L., *Poderes salvajes*, op. cit., p. 21.

⁴⁸⁸ *Ib.*, p. 24.

⁴⁸⁹ *Ib.*, p. 28.

la democracia atendiendo exclusivamente a las formas y los procedimientos idóneos para legitimar las decisiones como expresión, directa o indirecta, de la voluntad popular. Porque, en otras palabras, la identifica a tenor del *quién* (el pueblo o sus representantes) y el *cómo* de las decisiones (el sufragio universal y la regla de la mayoría), con independencia de sus contenidos, es decir, del *qué* se decide⁴⁹⁰,

esto es, desde Ferrajoli, los derechos fundamentales que establecen límites y vínculos sustanciales o de contenido en los ordenamientos jurídicos. La propuesta del jurista italiano es, por lo tanto, atender al contenido de la legalidad para establecer, así, su carácter legítimo o no. De lo contrario, si se toma como enemiga a la legalidad misma bajo el sintagma de imperio de la ley, se incurrirá en el falso dilema que nos coloque necesariamente al otro lado de la disyuntiva: el imperio de la fuerza (de uno o de todos, es lo mismo). En contra de esa deriva, debemos proclamar que sin ley, sin instituciones que protejan los derechos fundamentales de las personas, los más débiles (niños, mujeres, enfermos) quedan desamparados ante la ley del más fuerte: padres despóticos, varones patriarcales, opinión pública, etc. Ley impersonal, universal e igualitaria, frente a mandatos personales, interesados, particulares y diferenciadores; en definitiva: injustos, ante los que no cabe recurso alguno. La multitud sola no crea justicia. El milagro del Estado de Derecho ha costado muchas luchas quizás ilegales en su momento, pero ha fundado legalidad, encaminándose a una sociedad más justa.

«La expresión “poderes salvajes” alude claramente a la “libertad salvaje y sin ley” de la que habla Kant como poder del más fuerte, en cuanto no sujeto a límites y a reglas, que inevitablemente se afirma en el estado de naturaleza, por la falta de los límites jurídicos que caracterizan al “estado jurídico” o de derecho»⁴⁹¹, en la idea de que el ser humano no recobra su libertad sino en ese estado jurídico de dependencia de la ley⁴⁹², que remite a la aparentemente paradójica idea rousseauiana de que uno es libre al obedecer a la ley que uno mismo se ha dado⁴⁹³.

Quizás quepa aún, rechazada la comparación con el estado de excepción y para continuar pensando la relación entre legalidad y revolución, tomando esta última referencia ferrajoliana, de la mano de Kant, salvar una legitimidad racional, identificada con la legalidad, sin renunciar por ello, como pretendía Kelsen, a pensar el elemento político de lo jurídico.

Es célebre la proclamación kantiana del no-derecho de resistencia o la ilegalidad de las revueltas, precisamente por la incoherencia que supondría que una Constitución recogiera en sus artículos un derecho de resistencia, pues estaría albergando en su seno el germen de su auto-disolución. Sin embargo, Domenico Losurdo⁴⁹⁴ abrió la posibilidad –tal y como analizaremos más adelante– de leer estos textos de Kant más bien como una proclamación de la legitimidad del poder constituyente

⁴⁹⁰ *Ib.*, 27.

⁴⁹¹ *Ib.*, p. 45, nota 2.

⁴⁹² Cf. Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, §47.

⁴⁹³ Rousseau, J.-J., *Du contrat social*.

⁴⁹⁴ Losurdo, D., *Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant*, Madrid, Escolar y Mayo, 2010.

de la Revolución Francesa, contra lo cual no sería válida ninguna resistencia. Se trata de pensar, entonces, en los términos de un proceso constituyente en su procedimiento fiel mismo, si lo expresamos con Badiou. En Kant, la soberanía se identifica con el poder legislativo, que a su vez equivale a la voluntad popular –de inspiración rousseauniana– universalmente unida, que manda coactivamente sobre cada uno como súbdito, sin que los súbditos tengan a su vez poder de coacción sobre él. La legitimidad, para Kant, se cifraría entonces en que el pueblo, como auténtico poder legislativo, no puede sino obedecerse a sí mismo. El soberano da órdenes a los súbditos en tanto que ciudadanos sólo por el hecho de que él representa la voluntad general. El pueblo no debe cesar en ningún momento de constituir un conjunto; sin embargo, lo que define al pueblo es el ser y el actuar como un todo regulado por leyes. Por tanto, para Kant, a diferencia de lo que sostiene Schmitt, no hay unidad política del pueblo que preceda a la Constitución civil. Así, para Kant sólo sería legítima una autoridad que constituye una voluntad verdaderamente universal, la voluntad unida de un pueblo entero⁴⁹⁵, pero no un mandato particular.

Pero, ¿qué garantiza para Kant esa universalidad? Kant piensa el contrato originario, no como producción de una «voluntad dotada de existencia real»⁴⁹⁶ (que constituye el ser de la legitimidad, según Schmitt) que da origen a un Estado histórico-factualmente, ni tampoco como una mera «ficción normativista de un sistema cerrado de legalidad»⁴⁹⁷ (que no es sino el concepto de legalidad que Schmitt critica y atribuye a Kelsen), sino como criterio racional que legitime la legalidad. Kant se opone a aquellos pragmáticos que consideran a la idea de un contrato originario como algo que tiene que haber ocurrido realmente y que pretenden, con ello, reservar siempre al pueblo la facultad de abolir ese contrato a discreción, en cuanto juzgue que se ha producido una violación flagrante del mismo. «[R]especto de este contrato (llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*), en tanto que coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una voluntad comunitaria y pública (con el fin de establecer una legislación, sin más, legítima), en modo alguno es preciso suponer que se trata de un *hecho* (incluso no es posible suponer tal cosa)»⁴⁹⁸. En cambio, para Kant, la idea del contrato social mantiene su indiscutible crédito no como un *factum*, sino sólo como

⁴⁹⁵ Cabría pensar aquí el problema de que nunca es el pueblo entero el que reclama una nueva legitimidad ajena a la legalidad vigente en una resistencia a-legal o i-legal, sino que siempre es una porción, más o menos numerosa y más o menos representativa del pueblo. Por tanto, quizás, podría hablarse de representación al margen del parlamentarismo, pues habría en este escenario también una mediación entre el pueblo entero, esto es, la totalidad de la población, y aquella porción de la misma que toma el espacio público en representación del resto. En el debate actual sobre el conflicto socio-político independentista en Cataluña, la cuestión orbita en torno a la legitimidad, en función del número de estas personas que dicen representar al pueblo entero, de esa reclamación de independencia. ¿A partir de qué número, entonces, sería legítima dicha representación? Quizás, creemos, no habría que medir la cuestión, como bien afirmaba Badiou, en términos numéricos. Quizás la cuestión esté en la vindicación misma y no en el número de sus representantes.

⁴⁹⁶ Schmitt, C., “Legalidad y legitimidad”, *op. cit.*, p. 262.

⁴⁹⁷ *Idem*.

⁴⁹⁸ Kant, I., *Teoría y práctica. En torno al tópico: “eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica”*, en *¿Qué es la Ilustración?* Madrid, Alianza, 2004, p. 216.

principio racional para juzgar toda Constitución pública en general⁴⁹⁹. Se trata de la voluntad general del pueblo dada a priori que sirve de principio de todos los derechos y, por ello, es la única que determina lo que es Derecho entre los seres humanos. No debemos acudir a la experiencia para deducir el concepto de Estado, pues entonces sería algo imposible y ambiguo, ya que mudaría según el tiempo y las circunstancias y no podría emplearse como principio de autocrítica desde el punto de vista de en qué medida eso que hay está siendo en verdad un Estado⁵⁰⁰. Lo mismo vale para las leyes positivas, que han de ajustarse a la forma de Ley dada a priori por la Razón pura⁵⁰¹, de modo que, sólo legislando a priori y sin tomar en cuenta ningún fin empírico, podrán darse leyes verdaderamente universales. De este modo, se parte de la premisa de que el Estado deberá fundarse en derechos y no en demandas empíricas de la vida, pues este reclamo de la práctica o de la felicidad, propio de los pragmáticos apegados a la experiencia, esto es, a lo existente, es desenmascarado por Kant como el llamamiento a que se mantenga el *statu quo*. Sin embargo, sólo si el Derecho está fundado en principios a priori, puede pensarse como condición limitativa de la política.

Por todo ello, Kant no aboga por una legitimidad plebiscitaria por la que se haya de preguntar efectivamente al pueblo real y concreto, sino que aquello que hace legítima a una ley es que cumpla con la forma de ley, es decir, que supere la prueba o el criterio racional que se cifra en la siguiente pregunta: ¿acaso podría un pueblo imponerse a sí mismo semejante ley?⁵⁰². «[S]e trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública»⁵⁰³. Si una ley es de tal índole que resultara imposible a todo un pueblo otorgarle su conformidad, entonces no es legítima. La legitimidad, por tanto, se halla en la universalidad, establecida a priori, de la legalidad. Se trata de un criterio que, en tanto en cuanto es a priori, es infalible, pues el legislador no tiene necesidad de aguardar a experiencias que le instruyan previamente sobre la conveniencia de sus leyes, pues basta que no sea contradictorio que todo un pueblo esté de acuerdo con semejante ley para que sea legítima. Las leyes no son nada más que decisiones posibles de la voluntad universal popular. Este criterio racional que se encuentra en el texto *¿Qué es la Ilustración?* reaparece en otros términos en *Hacia la paz perpetua* como principio trascendental del Derecho público, esto es, como condición de posibilidad de lo jurídico, que adquiere legitimidad

⁴⁹⁹ Se trata de la distancia entre la voluntad del pueblo *de facto* y *de iure*.

⁵⁰⁰ Cf. Kant, I., *KrV*, B331.

⁵⁰¹ Para un estudio más exhaustivo de la concepción kantiana de la política ligada al Derecho como sistema de principios a priori de la Razón, cf. al artículo de María José Callejo Hernanz “Amistad y enemistad en el concepto kantiano de la política”, en *De la libertad del mundo*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014, pp. 609-631.

⁵⁰² Kant, I., *¿Qué es la Ilustración?*, *op. cit.*, p. 89.

⁵⁰³ Kant, I., *Teoría y práctica*, *op. cit.*, p. 216.

sólo desde la justicia públicamente manifiesta. Citemos aquí la fórmula negativa de la forma de la publicidad: «Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser hechos públicos»⁵⁰⁴. Se suministra con ello un criterio a priori de la razón para conocer inmediatamente, como por un experimento de la razón pura, la antijuridicidad de la pretensión en el caso de que no se dé la publicidad. El Derecho público queda así definido como el conjunto de leyes que precisan ser universalmente promulgadas para producir un estado jurídico. Pero veamos la otra cara de esta legitimidad racional, pues, de igual modo que antes, si es simplemente *posible* que un pueblo se muestre conforme con una ley, entonces constituirá un deber tenerla por legítima y, consecuentemente, obedecerla, aun en el supuesto de que el pueblo estuviese en una situación o disposición de pensamiento tales que, si se le consultara efectivamente al respecto, probablemente denegaría su conformidad, por no estar facultado para juzgar tal cosa⁵⁰⁵. Por ello, el Estado es entendido como relación entre un soberano universal (legislador que no puede ser sino el pueblo unido mismo) con el conjunto de individuos del pueblo como súbdito, es decir, la relación del que manda con el que obedece, pero manteniéndose siempre la distancia del pueblo en tanto que soberano con el pueblo en tanto que súbdito; distancia salvaguardada por la propia legalidad legítimamente establecida⁵⁰⁶. Si una ley pública es legítima y, por consiguiente, irreprochable desde el punto de vista del Derecho, además de la facultad de coaccionar, se halla ligada a ella la prohibición de oponerse a la voluntad del legislador. Analicemos esta idea desde el punto de vista del principio trascendental⁵⁰⁷ de la publicidad: pregúntese al propio pueblo, antes del pacto civil, si se atrevería a hacer pública la máxima de una eventual sublevación. El pueblo no puede querer la revuelta⁵⁰⁸, la destrucción violenta de un Derecho positivo, al precio de la destrucción del fundamento último del Estado, porque la unión de los seres humanos entre sí es un fin en sí mismo y un deber para cada uno. Aún es más: el ordenamiento jurídico sólido es la condición para el ejercicio mismo de los derechos de los miembros del Estado y lo que define al pueblo (o a la nación) es el ser y el actuar como un todo regulado por leyes⁵⁰⁹, de modo que en la rebelión violenta no puede emerger el pueblo, sino las facciones en lucha.

⁵⁰⁴ Kant, I., *Hacia la paz perpetua*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 127.

⁵⁰⁵ Como veremos más abajo, esta última idea entroncaría con la máxima ilustrada de educar al pueblo para que conozca la legitimidad de sus leyes y el subsiguiente deber de obedecerlas.

⁵⁰⁶ «el pueblo unido no se limita a *representar* al soberano, sino que él *es* el soberano» (Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 179).

⁵⁰⁷ Recuérdese: no empírico, pues no se trata de preguntar efectivamente, mediante un plebiscito, al conjunto concreto de los ciudadanos.

⁵⁰⁸ Ante todo hay que apuntar, tal y como lo hace Domenico Losurdo, que teniendo en cuenta el contexto en el que Kant teorizó acerca del derecho de resistencia, su negación permitía justificar la irreversibilidad de la Revolución Francesa y condenar, por tanto, los intentos de restauración contrarrevolucionaria llevados a cabo por las sublevaciones vandeanas. (Losurdo, D., *op. cit.*).

⁵⁰⁹ Para esta interpretación de la comunidad política en Kant como necesariamente vinculada a un Estado, cf., el artículo de Hernández Marcos, M., «Kant entre tradición y modernidad: hacia una nueva visión republicana de la sociedad civil», en Martins, A.M. (coord.), *Sociedade civil. Entre miragem e oportunidade*, Coimbra, Faculdade de Letras-Universidade de Coimbra, pp. 117-144.

Una revolución, para Kant, será siempre ilegal. Sin embargo, como ha recalcado la lectura de Domenico Losurdo, cuando una revolución haya sido y haya triunfado, podremos aplaudirla y deberemos reivindicar la ley que ella construya a través de un proceso constituyente. Aunque, antes de que ocurra, nunca deberemos reclamarla, una vez haya sido, no podremos sino quererla, como una contingencia necesaria. Una ley no puede contener lo ilegal, pero aunque la trayectoria azarosa de su fundación sea en sí misma ilegal, su constitución misma habrá de ser legal. El hecho de que el poder estatal sea legal debe conducir ante todo a la derogación y negación, en tanto que derecho, de todo derecho de resistencia interior. Una Constitución no puede codificarlo ni admitirlo, pues en caso contrario, se consentiría una máxima que, universalizada, destruiría toda Constitución civil, aniquilando el único estado en el que los seres humanos pueden poseer derechos en general, cayendo en un estado en el que se hallarían confrontados sólo por la fuerza, pues ya no estarían en el estado jurídico, en el que una voluntad posea el poder y la legitimidad jurídica de unificarlos. «Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico [...] — La razón por la que el pueblo debe soportar, a pesar de todo, un abuso de poder supremo, incluso un abuso considerado como intolerable, es que su resistencia a la legislación suprema misma ha de concebirse como contraria a la ley, incluso como destructora de la constitución legal en su totalidad»⁵¹⁰. Dado que existe una Constitución civil, existe la voluntad general constituyente del pueblo y éste no puede actuar contra sí mismo en tanto que soberano.

En consecuencia, todo cambio o mejora del Estado sólo puede ser introducido por el pueblo soberano mediante reforma, pero no por el pueblo en tanto que súbdito por medio de una revolución, que es ilegal, pues se daría en un período en el que todo estado jurídico sería aniquilado e imperaría la no-ley de la fuerza. Por tanto, es deber del jefe del Estado⁵¹¹, como representante del pueblo (y, en realidad, en última instancia, representante de la Ley), y nunca de los ciudadanos que han de obedecerle, en tanto que súbditos, perseguir la realización de una Constitución justa. De este modo, el soberano ha de tener la posibilidad de cambiar la Constitución política, con arreglo a los principios a priori del Derecho, cuando no es fácilmente conciliable con la idea del contrato originario, dejando en pie, sin embargo, aquella forma que es esencialmente necesaria para que el pueblo constituya un Estado, adecuando la letra (forma de gobierno) del contrato originario a su espíritu⁵¹²: la idea de Estado, en la que impera la Ley, que ha de ser un sistema representativo en el que las leyes emanen

⁵¹⁰ Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 151-152.

⁵¹¹ Cf., Kant, I., *Teoría y práctica*, op. cit., p. 221.

⁵¹² “Las formas de Estado representan sólo la *letra* [...] Pero el *espíritu* de aquel contrato originario (*anima pacti originarii*) implica la obligación por parte del poder constituyente, de adecuar la *forma de gobierno* a aquella idea [...] hasta que concuerde en cuanto a su efecto, con la única constitución legítima, es decir, al de una república pura [...] Esta es la única constitución política estable, en la que la ley ordena por sí misma y no depende de ninguna persona particular; éste es el fin último de todo derecho público” (Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 178-179).

de una voluntad unida del pueblo entero, verdaderamente pública y universal, en la que el republicano de la división de poderes legitime su legalidad.

Los principios a priori que regulan la Constitución perfecta del Estado (única que deriva de la idea de contrato originario) o la formación de la voluntad general son al mismo tiempo los que determinan la atribución jurídica de ciudadanía. En primer lugar, la *libertad jurídica* de los miembros de la sociedad civil en cuanto hombres, es decir, en tanto que seres capaces de tener derechos, no puede entenderse según el principio de distribución que introdujimos anteriormente con Carl Schmitt, según el que el poder del Estado se limitaría frente al ilimitado derecho de los individuos particulares; sino que ha de entenderse como autonomía. En efecto, sólo si se entiende de esta manera, puede considerarse como principio constitucional, pues en cuanto condición jurídica de una Constitución estatal, al derecho de libertad no puede corresponderle una función de delimitación y defensa, ni puede representar para la actividad del Estado una norma de competencia negativa, sino que debe ser considerado como norma de competencia positiva para la actividad de los individuos como derecho a la co-determinación de la voluntad legisladora. Por todo ello, la libertad queda definida en *Hacia la paz perpetua* como «facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento»⁵¹³. Se refleja así la necesidad de la participación en la soberanía, es decir, de la co-legislación, que es fuente de legitimación de las leyes, en tanto que sólo se obedecen aquéllas que los seres humanos se han dado a sí mismos. En segundo lugar, la *dependencia* de todos los hombres en cuanto súbditos, que yace en el concepto de toda Constitución del Estado en general y que supone la igualdad en la aplicación de la ley y una administración de justicia uniforme y común. Por último, la *igualdad* de todos los súbditos en cuanto ciudadanos, por la que ninguno puede obligar jurídicamente a otro a algo sin someterse al mismo tiempo a la ley de poder ser obligado por aquél recíprocamente, del mismo modo, en tanto en cuanto tienen derecho a vivir en un mismo Estado⁵¹⁴.

Conviene vincular el concepto de una libertad entendida como participación en la legislación estatal con la idea de libertad que aparece en *Teoría y praxis*, relacionada con la idea de que el Estado no se funda en demandas de la vida, sino en derechos, por lo que no puede obligar a ningún ser humano a ser feliz de un determinado modo, sino que a cada uno le es lícito buscar la felicidad a su manera, con tal de que pueda coexistir con la libertad de todos según una ley universal⁵¹⁵. Por tanto, también en este caso la ley estatal es condición de los derechos de los seres humanos. Se halla aquí la crítica a todo gobierno paternalista que mantiene a sus ciudadanos en la condición de minoría de edad. Ante esta advertencia kantiana, es posible considerar que el deber del soberano de permanecer en una constante aproximación al fin que es la norma eterna a la que deben orientarse las reformas de

⁵¹³ Kant, I., *Hacia la paz perpetua*, op. cit., p. 83, nota.

⁵¹⁴ *Idem*.

⁵¹⁵ Kant, I., *Teoría y práctica*, op. cit., p. 206.

la Constitución vigente en cada caso, esa transformación con arreglo a los principios a priori expuestos, debe coordinarse con la paulatina ilustración del pueblo, capaz de recibir la influencia de la autoridad de la ley (como si ésta poseyese fuerza física), esto es, para que la legalidad en la que se funda el Estado sea verdaderamente legítima⁵¹⁶. Los seres humanos, en tanto que ciudadanos y súbditos han de ser persuadidos racionalmente de que la coacción de la ley es legítima. El pueblo debe, pues, conocer sus leyes para reconocerlas. La acción propia de la *Aufklärung*, que consiste en la libertad de hacer un uso público de la propia razón en todos los dominios, por medio de la crítica (llevada a cabo por los filósofos), pero nunca mediante la resistencia, logrará precisamente que los súbditos conozcan sus deberes, a la vez que les son revelados sus derechos⁵¹⁷. De esta manera, no se habituará al pueblo, por medio de un Estado paternalista, a preferir siempre una situación pasiva y a contentarse con el *statu quo*, apoyándose en una práctica dócil a la experiencia⁵¹⁸, sino que se lo alentará a que participe en la quizás arriesgada tarea de encaminarse hacia la justicia, de modo que, como los “metafísicos”, estén prestos a hacer “lo imposible” en su esperanza sanguínea de mejorar el mundo. Desde aquí puede interpretarse la posible universalización de la personalidad civil del parágrafo 46, por la que todos en el pueblo pueden abrirse paso desde el estado pasivo al activo. Con todo, primero debe suprimirse la injusticia del Estado desde la soberanía del legislador para poner en libertad a los ciudadanos que son siempre-ya, en tanto que seres humanos, libres, puesto que «es necesario ser libre para poderse servir de las propias fuerzas libremente, según fines racionales»⁵¹⁹, pues si no se le da al pueblo la oportunidad de ser ilustrado, jamás podrá ilustrarse a sí mismo. En conclusión, si de lo que se trata es de la posibilidad, por parte de las instituciones de un Estado, de encaminarse cada vez más a la justicia a través de la acción política que tenga como horizonte los principios del Derecho, creemos que es irrenunciable apostar por una Constitución cuyas leyes estén legitimadas por su carácter universal, esto es, por el asentimiento que a priori, toda la ciudadanía no puede sino otorgarle, y que puede asegurarse por su condición de publicidad y por el marco de división de poderes en el que se inscriben. Así, si bien la defensa que elabora Kelsen de la impersonalidad⁵²⁰ de las normas tiene sentido a la hora de defender la universalidad de las leyes al margen de mandatos personales

⁵¹⁶ Estas consideraciones acerca de la legitimidad de la Ley según Kant, y las subsiguientes conclusiones acerca de la ilustración del pueblo ilustrado, beben del profundo análisis de la cuestión “¿Acaso podría un pueblo imponerse a sí mismo semejante ley?”, por parte de María José Callejo Hernanz, que da título a su intervención en el Congreso *¿Qué es Ilustración?*, de abril de 2010, y a su artículo homónimo «“¿Acaso podría un pueblo imponerse a sí mismo semejante ley?” Consideraciones sobre el concepto de democracia y el anacronismo o actualidad de la “fe política” de la Ilustración», en Alegre, L. y Maura, E. (eds.), *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración? (1784-2010)*, Madrid, Escolar y Mayo, 2017.

⁵¹⁷ Cf. Kant, I., *¿Qué es la Ilustración?*, *op. cit.*, pp. 85-86.

⁵¹⁸ Kant, I., *Teoría y práctica*, *op. cit.*, p. 229.

⁵¹⁹ Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, *op. cit.*, p. 226, nota.

⁵²⁰ Encontramos también en Heller este ideal de impersonalidad: «El hombre es libre cuando no debe obedecer por más tiempo a hombres, sino solamente a leyes. Pero cada vez se entiende menos por ley la voluntad de un Dios personal o de un monarca por la gracia de Dios, que la norma que se alza sobre toda voluntad y sobre todo arbitrio» (Heller, H., “¿Estado de derecho o dictadura?”, en *Escritos políticos*, *op. cit.*, p. 286).

particulares, sin embargo, si no queremos renunciar a las garantías sustanciales de los derechos fundamentales a las que Ferrajoli dedica su obra, quizás debamos declararnos en contra de la pureza de lo jurídico, incapaz por sí mismo, si es entendido de manera kelseniana, de hacerse cargo de aquello por lo que la Razón humana clama y nos impele a reivindicar, por encima de lo impuesto por el prestigio del tiempo o por la fuerza de lo dado.

[A]cciones de las que el mundo quizá todavía no ha dado hasta ahora ejemplo alguno, de cuya realizabilidad incluso podría dudar mucho quien todo lo funda en la experiencia, estén sin embargo mandadas inexcusablemente por razón, y de que, por ejemplo, no disminuya en nada el grado en que puede ser exigida a todo hombre la sinceridad pura en la amistad [o la justicia en un Estado] aun cuando pudiese no haber habido hasta ahora amigo sincero [o Estado justo] alguno, porque este deber reside como deber en general, antes de toda experiencia, en la idea de una razón que determina a la voluntad por fundamentos a priori⁵²¹.

Si bien con todo ello Kant aparentemente está fundamentando únicamente la posibilidad de las reformas estatales para un paulatino e interminable acercamiento de las leyes a los principios a priori del Derecho, sin embargo, si rescatamos una vez más la lectura de Domenico Losurdo podría leerse en Kant cierta reivindicación de las revoluciones en la medida en que admite que si una revolución ha triunfado y ha conseguido establecer una nueva ley en ruptura con la antigua ley, entonces hay que otorgarle toda la legitimidad. Contra las lecturas de los textos políticos de Kant que consideran que su negación del derecho de resistencia es «un acto de rendición, o en todo caso de resignación, frente a la autoridad establecida en cuanto tal»⁵²², sustentándose en el cliché de que todo el pensamiento alemán, desde Lutero hasta Hegel no es sino la promulgación del respeto al orden establecido y al poder dominante; contra dicha interpretación, Losurdo apuesta por la necesidad de atender al contexto histórico de Alemania y Europa tras la Revolución francesa con la «intervención armada de las potencias feudales y la propagación en la propia Francia de la contrarrevolución vandeana»⁵²³ contra el poder revolucionario. Desde esta nueva perspectiva, es posible traducir la negación del derecho de resistencia en el rechazo, no de la revolución, sino de la contrarrevolución: «partiendo de la negación del derecho de resistencia, Kant subraya con fuerza, y repetidamente, la necesidad de reconocer el nuevo poder revolucionario»⁵²⁴, como hace explícitamente en la *Metafísica de las costumbres* cuando afirma que «si una revolución ha triunfado y se establece una nueva constitución, la

⁵²¹ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996, pp. 145-147.

⁵²² Losurdo, D., *op. cit.*, p. 30.

⁵²³ *Ib.*, p. 35.

⁵²⁴ *Ib.*, p. 38.

ilegitimidad del comienzo y de la realización no puede librar a los súbditos de la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de cosas, y no pueden negarse a obedecer lealmente a aquella autoridad que tiene ahora el poder»⁵²⁵. Lo que Kant rechaza respecto de una revolución es la posibilidad de que, si fracasa no dando lugar a un nuevo orden legal, se dé una vuelta al estado natural en el que no hay una garantía de los derechos y las leyes, esto es, en el que todo ordenamiento jurídico quede abolido. En todo caso, se defiende la transformación de la realidad política sobre la base de principios universales en contra de la tendencia al mantenimiento del *statu quo* injusto y opresor⁵²⁶. Por otro lado, en cualquier caso, ha de tenerse en cuenta que una revolución no es nunca legal⁵²⁷: «Las revoluciones no ocurren en base a un derecho, sino solamente en caso de victoria se hacen fuente de nuevos ordenamientos jurídicos [...] El derecho a la revolución no puede surgir del ordenamiento jurídico vigente contra el que se dirige»⁵²⁸.

La nueva legalidad, por tanto, sólo será legítima si es fruto de aquello que sea reivindicado por la universalidad de un pueblo y no por una facción fáctica del mismo, ni por un mero formalismo legal que en sí no puede dar lugar a nada que hasta entonces no haya sido considerado en la propia ley vigente. Concluimos, así, en una vía intermedia entre el legalismo formal y la mera fuerza popular: si bien en pos de romper con lo dado debe recurrirse a algo más allá de la ley, no debe considerar que todo lo que está más allá de ella es por ello mismo ya garantía de legitimidad. Por lo tanto, comparando la filosofía política kantiana con el pensamiento político de Badiou –si bien manteniéndolos a distancia dado el carácter irreconciliable entre lo que “puede ser” como acontecimiento en Badiou y lo que “debe ser” como principio trascendental a priori –, podríamos establecer un camino intermedio que establezca explícitamente, sin autocensuras, el compromiso con la necesidad de las revoluciones para el advenimiento de transformaciones en el ámbito político y social, pero que, a su vez, no caiga en la ambigüedad del término organización de masas, sino que apueste firmemente por un nuevo ordenamiento jurídico, por la constitución de nuevas instituciones porque, sin ellas, no se podrían garantizar los derechos fundamentales ni los principios que han de regularlos. En todo caso, y aún añadiendo estos matices, podríamos considerar desde Badiou que la legalidad en tanto que legalidad, por sí misma no puede explicar la incorporación de nuevos derechos sociales al ordenamiento jurídico vigente y que, por lo tanto, es necesario algo distinto de ella, digamos que es necesario, también de acuerdo con Schmitt, el momento político.

⁵²⁵ Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 154-155.

⁵²⁶ Cf. Kant, I., *Teoría y práctica*, op. cit., p. 229.

⁵²⁷ Tal y como mostrábamos con las citas que encabezan esta segunda sección: «las revoluciones no se hacen con leyes» (Marx, K., *El capital*, op. cit., p. 939); «La revolución es siempre una herejía» (Millet, K., *Política sexual*, Madrid, Cátedra, 2010, p. 235).

⁵²⁸ Losurdo, D., op. cit., p. 65.

En conclusión, si un acontecimiento político no es una mera reforma ni tampoco un estado de excepción, sino una revolución, siendo ésta legítima no únicamente por ser proclamada popularmente, sino por que aquello que reclame pueda ser, a priori, producto de la voluntad universal del pueblo; entonces debe poder pensarse el concepto de revolución como aquello que es en ruptura no sólo con el ordenamiento jurídico anteriormente vigente, sino en general con el curso de la Historia. Es decir, de nuevo, de forma antidialéctica y antihistoricista: la revolución, pensada como aquello que incoa la posibilidad de una nueva forma de constitución, no puede surgir ni de la constitución legal anterior ni del contexto social que la rodea, sino que es un acontecimiento que rompe con el orden del mundo. Para pensar esta última idea, reproducimos a continuación una larga cita de Carl Schmitt, concretamente del apartado “Dictadura y evolución dialéctica”, en el capítulo III, “La dictadura en el pensamiento marxista” de su escrito *Situación del parlamentarismo actual desde el punto de vista de la historia de las ideas* [traducción nuestra del título], donde sustituiremos el término “dictadura” por el de “revolución”⁵²⁹, manteniendo el sintagma “evolución dialéctica”:

Es cierto que es dificultoso unir entre sí evolución dialéctica y [revolución]. Pues la [revolución] parece una interrupción de la continua sucesión del desarrollo, una intervención mecánica en la evolución orgánica. Los conceptos de evolución y [revolución] parecen excluirse recíprocamente. El proceso sin fin del espíritu del mundo, que se desarrolla dialécticamente a través de antagonismos, tenía que incluir en sí mismo incluso su propio contrario, la [revolución], privándola, con ello, de su propia esencia, que es la decisión. [...] La filosofía de Hegel⁵³⁰ no contiene una ética que pueda fundamentar una separación absoluta entre el bien y el mal [—o aquí: entre acontecimiento y situación—] [...] Para ella, lo bueno sería [...] “lo adecuado a la época”, en el sentido de una buena comprensión y conciencia dialéctica. Si la propia historia del mundo es el tribunal del mundo, es un proceso sin una instancia última y sin un juicio disyuntivo definitivo⁵³¹,

esto es, *sin distancia*. Ese es justamente el error que detectamos en Badiou y que encontramos perfectamente advertido por Schmitt. Desde este análisis creemos poder afirmar que al demandar, en definitiva, una disolución del Estado y al desterrar absolutamente lo legal del ámbito de lo político, Badiou está reclamando precisamente “lo adecuado a la época”: el reino de los poderes salvajes, ya provengan de arriba (poderes privados) o de abajo (movimientos de masas), esto es, el poder de lo alegal. Si aquello por lo que clama Badiou, tomando sus propias referencias, es el advenimiento de

⁵²⁹ Reemplazo que se justifica por el hecho de que nos hallamos en el contexto en el que Schmitt está tratando la dictadura (del proletariado) en el pensamiento marxista, que no puede ser sino una revolución.

⁵³⁰ En la que creemos, como hemos expuesto en la primera sección, que Badiou está inmerso.

⁵³¹ Schmitt, C., *Los fundamentos*, op. cit., pp. 114-116.

una nueva ley, tal y como la que Atenea⁵³² hacía entrar en juego revolucionando la cadena de venganzas cuyo último vestigio es la de Orestes y, con esa ruptura, haciendo advenir un nuevo orden en el mundo⁵³³, entonces podemos, desde esa idea, o bien reconciliar ciertas argumentaciones de Badiou con la defensa de cierto constitucionalismo que integre las reivindicaciones legítimas en una nueva legalidad, o bien rechazar el pensamiento político de Badiou como aliado subrepticio, ciego e involuntario de su tiempo. Por lo tanto, en suma, si bien la legitimidad de las leyes no puede ser simplemente su vigencia en un sistema de normas ni su origen regulado por un procedimiento jurídico, sino la aceptación, no fáctica, en una plaza, donde siempre habría sólo una facción, sino a priori, esto es, necesaria y universal, de todo un pueblo; si bien, como decíamos, debe aceptarse esa forma de legitimidad, no será legítima toda declaración que provenga de los poderes salvajes, esto es, de cualquier poder que pretenda legitimarse sin lo legal. Aunque toda nueva reivindicación emerge desde fuera de lo legal, no debe renunciarse a su reificación en ello, pues de lo contrario se reclamaría precisamente como poder salvaje por pretender instaurar un orden en un estado natural, más allá, más acá o por encima de las leyes, tal y como hacen los poderes privados salvajes en el contexto del capitalismo neoliberal⁵³⁴.

Capítulo 3. La igualdad como espacio de “cualquiera”

allí donde había un inexistente llegó la destrucción de lo que legitimaba esa inexistencia.

Alain BADIOU, *Lógicas de los mundos*.

para interpretar una constitución no podemos ver sólo lo que ha sido, sino lo que puede ser.

Juez MCKENNA, “Weems contra los Estados Unidos”, 1910.

La desigualdad sexual es la más insidiosa, más antigua y la más pertinaz de todas las desigualdades.

Cristina MOLINA, *Ilustración y feminismo* (tesis doctoral inédita).

El proletariado no puede lograr la victoria completa sin conquistar la plena libertad para la mujer.

Vladimir I. LENIN, “A las obreras” (21 de febrero de 1920).

⁵³² Cf. Sección primera, capítulo 3, apartado 3.3.

⁵³³ Esa abolición sí es una ruptura con la situación anterior, sí supondría, al modo de Atenea, romper con los principios jurídicos anteriores, o incluso hacerlos realmente visibles, y no, al modo de Antígona, una modificación de las reglas en tanto que normas jurídicas concretas, cuya sustitución no rompe realmente con la regla del juego existente.

⁵³⁴ Piénsese, por ejemplo, en los acontecimientos de otoño de 2019 en Chile en tanto que reclamación de un proceso constituyente a partir de protestas llevadas a cabo al margen de los procedimientos legales.

A partir de las conclusiones que hemos extraído del capítulo anterior, nos dedicaremos ahora a establecer una última mirada crítica a cierta deriva del Estado, para insistir, tras ello, en una reivindicación del mismo como garantía de los derechos fundamentales y, en concreto, del principio de igualdad. De esta manera, en este último capítulo de la segunda sección vamos a abordar con más detenimiento la función del Estado –cuya crítica badiouana ya hemos analizado– que, derivada de su ley de la cuenta, radica en no tener en cuenta a ciertos individuos de la población, contarlos como nada, como siendo inexistentes, según el modelo de una ficción identitaria establecida estatalmente: «El Estado es una máquina extraordinaria para fabricar inexistentes [...] imponiendo una forma de normalidad identitaria» (C6, 99). La cuestión será precisamente esa: si efectivamente, esa cuenta se basa en la identidad y en la identificación o no identificación de cada individuo con un modelo identitario; o si, más bien, se podría pensar el Estado como teniendo en cuenta, desde el principio de igualdad, de igual manera a cualquiera. Pues bien, para que esa figura de lo cualquiera no sea el lugar de lo invisibilizado, ella deberá ser el punto de arranque de una política que muestre su lugar marginal para reclamar su inclusión en la universalidad. Se trataría, por tanto, de hacer política desde y contra la exclusión de quienes no han sido incluidos de acuerdo con una lógica anti-universalista basada en la desigualdad y en la identidad. Esta política acontecimental y emancipatoria es la que «tiene como nombre lo sin-nombre» (EE, 229). Esa política que, tomando la terminología de Rancière, «designa el poder del anónimo, del cualquiera, de la persona rasa, del *sans-part*⁵³⁵» (C6, 113). Esa parte de quienes no tienen parte en la sociedad será desde donde se reivindique la inclusión de todo aquello que ha sido excluido. Como expondremos, para Badiou, quien detenta el ejemplo paradigmático de lo excluido es el proletariado migrante. Sin embargo, como vamos a demostrar, desde los textos de Rancière y desde la teoría crítica feminista, hallaremos que quienes han sido paradigmáticamente excluidas y marginadas han sido siempre las mujeres en tanto que mujeres.

3.1. La confusión entre igualdad e identidad

Lo primero que hemos de hacer, en este primer apartado, es delinear el concepto de igualdad sobre todo y en primera instancia, distinguiéndolo claramente de la noción de identidad, que es la que aquí vamos a criticar para poder defender la primera. Y es que la función del Estado de fabricar inexistentes que no sean tenidos en cuenta se basa precisamente en la idea de identidad. «El Estado dispone de una gama considerable de alternativas para transformar lo que claramente tenemos delante

⁵³⁵ Un ejemplo paradigmático en nuestras sociedades, aunque no lo tratan ni Badiou ni Rancière, serían las personas en situación de calle, que no son contadas ni tenidas en cuenta por el Estado. Anualmente, se realizan conteos de estos individuos, mediante encuestas anónimas, pero nunca son exhaustivos.

de los ojos en algo que no existe» (C6, 100). Esta maquinaria funciona del modo siguiente: «Un Estado produce siempre la existencia de un objeto imaginario que supuestamente encarna una “media” identitaria» (C6, 101), que relaciona ontológicamente ser y existencia. Y, según Badiou, son los sondeos, las estadísticas, los que hacen existir numéricamente ese objeto virtual, haciendo que piense, decida y elija. «El dispositivo electoral no es, pues, sólo ni principalmente un dispositivo de representación, sino también un dispositivo de represión de los movimientos, de las novedades, de las rupturas» (C5, 48). Se dispone, así, de un método de evaluación de lo que es normal y lo que no. Un elemento del mundo será normal en la medida en que sea muy idéntico al objeto ficticio elaborado por el Estado. Su identificación ha de ser máxima. Todo individuo que no se identifique casi de forma absoluta con él, será sospechoso, y se le aplicará un nombre separador. Ése, afirma Badiou, será del que se diga que no comparte nuestros valores. «Este sospechoso debería integrarse lo antes posible so pena de expulsión por delito identitario» (C6, 104). «Cuando este aspecto se radicaliza y se exigen innumerables “pruebas” de que la identificación con el objeto identitario ficticio (“ario” es un ejemplo canónico, pero “francés”, como demostró Pétain, no es mejor) es máxima o al menos excelente [...], nos encontramos por lo general en un Estado en vías de fascismo» (C6, 105)⁵³⁶. Precisamente Ferrajoli, atendiendo al peligro de la vuelta al fascismo en Italia, afirma que «se ha creado una nueva figura, la de la *persona ilegal*, carente de derechos por ser jurídicamente invisible y, por ello, estar expuesta a cualquier tipo de explotación, vejación o humillación»⁵³⁷. Dicha figura, se basa en la violación del «principio de estricta legalidad, en virtud del cual solo es posible castigar por *lo que se ha hecho* y no por *lo que se es*, por hechos ilícitos y no por la propia identidad»⁵³⁸ o, lo que es lo mismo, castigar por lo que *no* se es. Frente a dicha tendencia, trataremos de reivindicar una política que rompa con las ficciones identitarias y propugne la universalidad: «Una verdad política es el producto organizado de un acontecimiento [...] que puede sustituir un objeto identitario y a los nombres separadores por una presentación real de la fuerza de lo universal que el acontecimiento haya puesto de manifiesto» (C6, 110), esto es, «la universalidad anónima del pueblo reunido» (C6, 111). Si volvemos a leer la cita con la que habíamos concluido el apartado 2.3 del anterior capítulo, esa es, análogamente, pero

⁵³⁶ Expliquemos esto según la lógica del segundo tomo de *El ser y el acontecimiento*: «Llamamos “situación de ser”, para un ente singular, al mundo en que lo inscribe un procedimiento local de acceso a su identidad a partir de otros entes» (LM, 135-136). Todo ente aparece en un mundo o está situado por un mundo. Pero no hay una relación intrínseca entre el ente y tal mundo, de modo que un ente puede aparecer en mundos diferentes. Ahora bien, es preciso que sea pensable el no-aparecer, como minimum en el orden de las evaluaciones del aparecer. La identidad de ese no-apareciente con todo ente determinado del mundo es nula (mínima), de modo que equivaldría a decir que no está localizado o no aparece (en un sentido siempre relacional) en ese mundo, sino en otro. Y es que «“existir” no tiene ningún sentido en sí mismo [...] sólo se dice “existir” en lo relativo a un mundo. Efectivamente, la existencia [...] indica la intensidad de aparición de un ente-múltiple en un mundo determinado, y esa intensidad no es en modo alguno prescrita por la pura composición múltiple del ente considerado» (LM, 236-237). La existencia, por lo tanto, es contingente, puesto que depende del mundo en el cual se da la aparición del ente del que se dice que existe. Un objeto que inexistente es «un ente que es sin duda —ontológicamente— “del mundo”, pero que no está ahí absolutamente según la estricta lógica del aparecer» (LM, 360).

⁵³⁷ Ferrajoli, L., *Poderes salvajes*, op. cit., p. 69.

⁵³⁸ *Ib.*, p. 69.

salvando tanto el Estado como la democracia constitucional, la crítica que Ferrajoli hace a los procesos de exclusión y de desigualdad de lo que no se considera perteneciente a cierta comunidad identitaria y la consecuente proclamación de universalidad. Merece la pena citar de nuevo el extracto completo atendiendo ahora a la contraposición entre igualdad e identidad:

En la crisis de los Estados y de las comunidades nacionales que caracteriza este fin de siglo, conectada con fenómenos paralelos como las migraciones de masas, los conflictos étnicos y la distancia cada vez mayor entre Norte y Sur, es preciso reconocer que la ciudadanía ya no es, como en los orígenes del Estado moderno, un factor de inclusión y de *igualdad*. Por el contrario, cabe constatar que la ciudadanía de nuestros ricos países representa el último privilegio de *status*, el último factor de *exclusión* y discriminación, el último residuo premoderno de la desigualdad personal en contraposición a la proclamada *universalidad e igualdad* de los derechos fundamentales [...] Tomar en serio estos derechos significa hoy tener el valor de desvincularlos de la ciudadanía como “*pertenencia*” (a una comunidad estatal determinada) y de su carácter estatal. Y desvincularlos de la ciudadanía significa reconocer el carácter supra-estatal –en los dos sentidos de su doble garantía constitucional e internacional– y por tanto tutelarlos no sólo dentro sino también fuera y frente a los Estados, poniendo fin a este gran *apartheid* que excluye de su disfrute a la gran mayoría del género humano contradiciendo su proclamado *universalismo* [...] Los derechos fundamentales, como enseña la experiencia, no caen nunca del cielo, sino que llegan a afirmarse cuando se hace irresistible la presión de quienes han quedado excluidos ante las puertas de los incluidos [...] [El objetivo es] alcanzar [...] un ordenamiento que rechace finalmente la ciudadanía: suprimiéndola como *status* privilegiado que conlleva derechos no reconocidos a los no ciudadanos, o, al contrario, instituyendo una ciudadanía *universal*; y por tanto, en ambos casos, superando la dicotomía “derechos del hombre/derechos del ciudadano” y reconociendo a todos los hombres y mujeres, exclusivamente en cuanto personas, idénticos derechos fundamentales⁵³⁹.

Sorprende el común uso de los términos con respecto al análisis de Badiou: se critica la exclusión de todo el que se considera como no perteneciente a la ciudadanía y, frente a ello, se apela a “la presión de quienes han quedado excluidos ante las puertas de los incluidos”, en pos del universalismo y la igualdad. En la tercera sección nos dedicaremos a desarrollar ese concepto de universalidad como aquello que se expone a todas las diferencias y muestra que pueden acoger la verdad que las atraviesa. Una verdad no puede anclarse en lo identitario, pues su singularidad es inmediatamente universalizable, esto es, es en ruptura con la singularidad identitaria. El sujeto no tiene identidad, es decir, no preexiste al acontecimiento que declara, de modo que no debe cumplir como requisito ser alemán o francés, griego o judío, hombre o mujer, etc. Pero antes de exponer dicha idea, debemos

⁵³⁹ Ferrajoli, L., “Más allá de la ciudadanía. Un constitucionalismo mundial”, en *Derechos y garantías*, op. cit., pp. 116-119, subrayado nuestro.

centrarnos primeramente en el concepto clave de igualdad, distanciándolo de la noción de identidad que ya hemos comenzado a impugnar.

Para ello, vamos a comenzar recurriendo a la problemática que Carl Schmitt nos presenta en el *Prefacio* a la segunda edición (1926) de *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, que creemos que es clave porque nos obliga a considerar el análisis de conceptos en principio muy cercanos y semejantes, como son los de igualdad, homogeneidad e identidad, referidos al pueblo. Una vez hechas las distinciones precisas, que mostraremos que Schmitt no hace, trataremos de salvaguardar cierto principio de igualdad de la mano tanto de Rancière como de Badiou, cuyas filosofías, por otra parte, son también antiliberales y antiparlamentarias, y, en principio⁵⁴⁰, piensan el conflicto allí donde parece imperar el consenso, el orden y la armonía. Pretendemos demostrar que en dicho Prefacio se lleva a cabo una transición silenciosa –que es aquí paradigmática, pero que podemos encontrar, con una mirada atenta en innumerables textos tanto filosóficos como políticos y jurídicos– desde el concepto de igualdad al de identidad, debido a una confusión entre ambos. Dice Schmitt: «Toda auténtica democracia estriba no sólo en que lo igual sea tratado como igual, sino que, como una consecuencia inevitable suya, lo desigual no sea tratado de manera igual»⁵⁴¹. Una vez realicemos las distinciones apuntadas, veremos que este texto deberá leerse, más bien, de la siguiente manera: “Toda democracia basada en la *acclamatio* estriba no sólo en que *lo idéntico (u homogéneo)* sea tratado como *idéntico*, sino que, como una consecuencia inevitable suya, *lo distinto (o heterogéneo)* no sea tratado de manera *igual*”⁵⁴². Leemos aquí, por un lado, la idea de homogeneidad (necesaria para la *acclamatio*, la forma óptima para Schmitt en que se exterioriza la voluntad del pueblo) y, por otro lado, «[l]a fuerza política de una democracia se revela en que sabe apartar o mantener alejado lo extraño y desigual, lo que amenaza la homogeneidad»⁵⁴³. Expulsar, en todos los sentidos, al exterior, lo que amenaza lo interior. Por otro lado, la idea de igualdad que Schmitt nos presenta se opone a los juegos abstractos y la lógica numérica propia de las mayorías aritméticas, del voto secreto que, al no salir de la esfera de lo privado, es lo que caracteriza a las representaciones no democráticas –según su sentido de democracia–, sino al liberalismo, pues el pueblo sólo existe en la esfera de la publicidad. En cambio, para él, se trata de la propia sustancia de la igualdad, que desde el siglo XIX consiste en la pertenencia a una determinada nación: lo que denomina homogeneidad nacional –que, por cierto, no reside en lo meramente económico. La democracia schmittiana es la del pueblo homogéneo, la de la unanimidad, sin partidos, intereses ni diferencias religiosas. Se pone, así, en juego una homogeneidad incrementada hasta hacer de ella una identidad:

⁵⁴⁰ Ya veremos por qué esta cláusula de provisionalidad ya que, como demostraremos, Badiou finalmente incurre en una sutura que impedirá que consideremos su política como un pensamiento del conflicto y no del consenso.

⁵⁴¹ Schmitt, C., *Los fundamentos*, op. cit., p. 22.

⁵⁴² La idea de democracia que opondremos finalmente a esta será la del poder de los *cualquiera*, como incompatible con toda clasificación, toda jerarquía, y toda división entre tipos de humanidad.

⁵⁴³ Schmitt, C., *Los fundamentos*, op. cit., p. 23-24.

identidad democrática, como se desarrolla en el siguiente capítulo, entre gobernantes y gobernados; una vez se ha hecho homogéneo al pueblo, puede realizarse una identificación entre gobernantes y gobernados. No se trata, dice Schmitt, de algo *realmente igual* [idéntico], sino de identificaciones⁵⁴⁴. «Siempre subsiste una distancia entre la igualdad real y el resultado de la identificación [...] Todo depende de la manera en que se construya la voluntad [del pueblo]»⁵⁴⁵, de los medios gracias a los cuales el poder político alcance la identificación con la voluntad del pueblo, que nunca se corresponde con la unanimidad de las voluntades particulares. Recapitulando, hemos pasado de la igualdad, a través de la homogeneidad, a la identidad hasta llegar a la identificación. Hagamos una labor de desidentificación entre estos términos:

Dos individuos o sujetos son idénticos cuando guardan en común ciertas características dadas, biológica o discursivamente producidas. En el caso de Schmitt, son idénticos (aunque él diga “iguales”), aquellos individuos que pertenecen a la misma nación. La voluntad popular está formada por los de aquí, los de dentro (de cierto territorio). «La igualdad, por el contrario, no hace sino establecer una relación de homologación, es decir, de ubicación en un mismo rango de cualidades o de sujetos que son diferentes y perfectamente discernibles»⁵⁴⁶, esto es, no homogéneos ni sustituibles: «los “iguales” lo son justo porque se puede perfectamente distinguirlos entre sí»⁵⁴⁷. De esta forma, «el concepto de igualdad hace referencia a cierto tipo de relación entre individuos, mientras que el de identidad subsume bajo esa categoría a los que no lo son»⁵⁴⁸. Los idénticos no se relacionan entre sí, sino que forman parte de una masa uniforme sometida a la categoría que los identifica, anulando sus diferencias. La igualdad, en cambio, no implica que se anulen las diferencias, sino todo lo contrario, puesto que, de hecho, sólo pueden ser apreciados en tanto que diferentes aquellos individuos que se hallan en condición de igualdad. «Todo derecho a la diferencia presupone, obviamente, la igualdad; de otro modo, mi diferencia no se vería reconocida»⁵⁴⁹. Mientras que, al contrario, los idénticos son indiscernibles, invisibles, intercambiables, sustituibles en una masa homogénea. En efecto, bajo la ideología patriarcal, «las mujeres no son consideradas individuos discernibles, sino ejemplificaciones diversas de una esencia común a la que en la actualidad se ha dado en llamar “identidad femenina”»⁵⁵⁰. En cambio, «la igualdad no es un concepto cuantitativo: igualdad política nunca significa tener una misma cantidad ni los mismos grados de alguna característica, propiedad, función o derecho determinados»⁵⁵¹. Se trata, por tanto, más bien de una relación de semejanza recíproca: «los términos

⁵⁴⁴ *Ib.*, p. 57.

⁵⁴⁵ *Ib.*, p. 58.

⁵⁴⁶ Amorós, C., *La gran diferencia*, op. cit., p. 89.

⁵⁴⁷ *Ib.*, p. 305.

⁵⁴⁸ *Ib.*, p. 88.

⁵⁴⁹ *Ib.*, p. 90.

⁵⁵⁰ *Ib.*, p. 306.

⁵⁵¹ Santa Cruz, I., “Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones”, en Isegoría, Madrid, nº 6, *Feminismo y ética*, noviembre 1992, pp. 145-152, aquí p. 146.

iguales, para poder serlo, deben ser diferentes entre sí, dado que la semejanza no es entre ellos una identidad absoluta, sino sólo respecto de algunos determinados caracteres y puede darse si y sólo si ellos son diferentes en otros múltiples caracteres»⁵⁵². La igualdad, es este sentido, es un concepto jurídico-político⁵⁵³ que involucra, a su vez, una serie de principios relacionados que serían: la autonomía —«posibilidad de elección y decisión independientes, que involucra la posibilidad de autodesignación»⁵⁵⁴—, la equipotencia —«la capacidad de ejercicio de poder, el “poder poder”»⁵⁵⁵—, la equivalencia —«tener el mismo valor, no ser considerado ni por debajo ni por encima de otro»⁵⁵⁶—, la equifonía —«la posibilidad de emitir una voz que sea escuchada y considerada como portadora de significado y de verdad, y goce, en consecuencia, de credibilidad»⁵⁵⁷—, lo que a su vez está relacionado con el concepto de isegoría —reciprocidad en la capacidad de ser interlocutores en el ámbito del *logos*, como también veremos con Rancière⁵⁵⁸—, y la isonomía —igual distribución de derechos—. En definitiva, el concepto de igualdad no puede ser entendido como uniformidad o estandarización ni es un concepto descriptivo, sino que es un concepto normativo que regula todo proyecto de transformación social⁵⁵⁹.

Pues bien, centrándonos ahora en este concepto, bien distinguido, de igualdad, a partir de Badiou y Rancière, debemos recordar, primeramente, que estos autores parten de que el todo social cuenta como nada o no cuenta como una de sus partes a un colectivo determinado, que es invisibilizado o relegado al silencio.

Frente a ello, en lo que respecta a Badiou, dado que de lo que trata la política «es del alumbramiento de lo colectivo como verdad de lo mismo» (C, 237), el principio que también elige tomar

⁵⁵² *Ib.*, p. 147.

⁵⁵³ Como valores superiores del ordenamiento jurídico en el artículo 1.1 de la Constitución española, incluido en el título preliminar, se establece: “la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político, dentro de un Estado social y democrático como el español”. La igualdad se concreta en el ordenamiento jurídico en varios preceptos de la Constitución: se proclama el principio de igualdad ante la ley en el artículo 14, incluido en el título primero de los derechos y deberes fundamentales, capítulo segundo, derechos y libertades, disponiendo que “todos los españoles son iguales ante la ley sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, sexo, raza, religión, opinión, o cualquier otra condición o circunstancia personal o social”. Además, se impone en el artículo 9.2. que “corresponde a los poderes públicos garantizar las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en los cuales se integra sean reales y efectivas, remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social”. Se menciona, asimismo, el derecho a la igualdad en el artículo 32, como derecho del hombre y de la mujer a contraer matrimonio con plena igualdad jurídica. A este respecto, el Tribunal Constitucional, en su sentencia 198/2012 del 6 de noviembre, reconoce que el matrimonio no solo es un derecho constitucional, sino también una garantía institucional que no se desvirtúa por el hecho de abrir el matrimonio a parejas del mismo sexo. Por último, el artículo 35 de la C.e. alude a la igualdad en cuanto al derecho al trabajo sin que pueda haber discriminación en este ámbito por razón de sexo. Reforzando este artículo, el Convenio 111 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) del 25 de junio 1958, relativo a la discriminación en materia de empleo y ocupación, impone a sus miembros la obligación de llevar a cabo una política nacional que promueva la igualdad de oportunidades y trato en materia de empleo y ocupación con objeto de eliminar cualquier discriminación a este respecto (artículo 2 del Convenio).

⁵⁵⁴ Santa Cruz, I., “Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones”, *op. cit.*, p. 148.

⁵⁵⁵ *Ib.*, p. 148.

⁵⁵⁶ *Idem.*

⁵⁵⁷ *Idem.*

⁵⁵⁸ Cf. *infra*, apartado 3.3.

⁵⁵⁹ Cf. Amorós, C., *La gran diferencia*, *op. cit.*, p. 87.

como el más representativo de una política emancipatoria es el de igualdad: «la acogida filosófica de una política de emancipación se hará bajo el nombre de una política radical de la igualdad [...] sólo una política que pueda ser nombrada, en filosofía, como política igualitaria, autoriza que se dirija hacia lo eterno el tiempo contemporáneo donde tal política procede» (C, 234). Según Badiou, el principio de libertad⁵⁶⁰ sería, en cambio, «cautivo del liberalismo, de la doctrina de las libertades parlamentarias y comerciales. Es un vocablo enteramente investido por la opinión» (C, 233) y, por tanto, debe subordinarse al de igualdad (Cf. C, 234). Pero, a su vez, «[l]a palabra igualdad debe ciertamente ser deslindada de toda connotación economicista (igualdad de las condiciones objetivas, de los estatus, de las fortunas)» (C, 234). «Toda la dificultad, una vez más, está en sustraer el concepto filosófico de la igualdad al economicismo que lo satura» (C, 235). Hay que restituirle su filo subjetivo: la igualdad es lo que abre a una estricta lógica de lo Mismo. Su ventaja es entonces su abstracción⁵⁶¹. La igualdad no supone una clausura, ni califica los términos a los que apunta, ni es, por tanto, descriptivo, sino que es un concepto prescriptivo (Cf. C, 234). La igualdad, por tanto, tiene valor de ruptura. «Lo que se dice filosóficamente bajo el concepto de igualdad es que el destino de la política, cuando la filosofía la capta para exponerla a la eternidad, no es la diferencia ni la supremacía, sino la autoridad de lo Mismo» (C, 235). De ahí la importancia del vocablo rancièriano “cualquiera”, que afirma el universal de la igualdad y se vale de él para denunciar la contradicción que implica la existencia de desigualdades sociales.

Que la filosofía pueda acoger a las verdades políticas contemporáneas bajo el nombre de la igualdad quiere decir [...] que ninguna singularidad tiene como título el hacer valer lo que la desigualaría respecto de cualquier otra. Lo que se dirá también así: la esencia de una verdad es genérica, es decir, sin rasgo diferencial que permita, a partir de un predicado, disponerla jerárquicamente. O también: la igualdad significa que, desde el punto de la política, lo que se presenta no tiene que ser interpretado. Lo que se presenta debe ser recibido en política en lo cualquiera y en el anonimato igualitario de su presentación como tal (C, 235).

Las secuencias políticas, que son señaladas por la filosofía, requieren la estricta humanidad genérica de los seres humanos. No hacen ninguna excepción, sino que «inducen una representación de la capacidad colectiva que remite a sus agentes a la más estricta igualdad» (AM, 78). «Igualdad

⁵⁶⁰ Para una interpretación distinta del principio de libertad, que toma precisamente como fecunda su distancia y oposición respecto del principio de igualdad, aunándolos en la *igualibertad*, cf. Balibar, É., “La proposición de la igualibertad”, en *Igualibertad*, Herder, Barcelona, 2017, pp. 77-125.

⁵⁶¹ Para una defensa pormenorizada de la igualdad como abstracción polémica que produce efectos de irrancionalización del *statu quo*, cf. Amorós, C., *Tiempo de feminismo*, op. cit., p. 185. En dicha reivindicación de un principio abstracto de igualdad debe tenerse en cuenta, en todo caso, que se trata de una abstracción inestable y contingente, dado que al operar sobre una «totalidad-destotalizada como lo es la frágil totalidad humana, sólo puede ser asintótica, un ideal permanente desplazado, una tarea infinita» (*Ib.*, p. 282).

significa que el actor político está representado bajo el solo signo de la capacidad propiamente humana» (AM, 78). El axioma general de la política es «el reconocimiento estrictamente igualitario de la capacidad para lo verdadero» (AM, 78). En suma, según el pensamiento político de Badiou, «[l]o genérico es *igualitario* y todo sujeto, en última instancia, se dispone a la *igualdad*» (EE, 449).

De manera análoga, para Rancière la política consiste en la des-identificación y el cuestionamiento de las distribuciones policiales, que hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido. La lógica de la igualdad o el proceso de la igualdad es «el conjunto abierto de las prácticas guiadas por la suposición de la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante y por la preocupación de verificar esa igualdad»⁵⁶². Hay política cuando lo que se considera como nada, la parte de los sin parte, muestra que el todo no es igual a lo múltiple de las partes. Se pone de manifiesto, así, la distorsión, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo. La igualdad «no es más que una presuposición que debe discernirse en las prácticas que la ponen en acción»⁵⁶³. La política es precisamente el encuentro entre la lógica policial que atribuye una determinada identidad y posición a cada una de las partes de la sociedad, y la lógica igualitaria o democrática que cuestiona tales identidades o funciones establecidas. El sujeto político, como operador de distancia que separa a la comunidad de sí misma, es flotante, fantasma, cualquiera, no tiene identidad clara. Se caracteriza, precisamente, por aquello que no es propiedad de nadie, sino de todos: la igualdad. En definitiva, se trata de reivindicar la igualdad de cualquiera con cualquiera. Y ese poder de *cualquiera*, será a lo que Rancière denomine democracia como poder del pueblo en el sentido del poder de iguales, que es la «forma política que permite la intervención de *cualquiera* en la esfera pública»⁵⁶⁴. La democracia visibiliza lo anónimo, quiere que todo hable, que nada ni nadie sea insignificante. Es incompatible con toda clasificación, toda jerarquía, y toda división entre tipos de humanidad. El sujeto de la democracia es un cualquiera. La democracia «permite la aparición de sujetos sin una clara identidad y en los que convergen características y cualidades contradictorias. La democracia, el poder de los *cualquiera*, de quienes no necesitan ninguna propiedad determinada para ser contados, conlleva así una operación [...] de des-identificación, de desclasificación»⁵⁶⁵.

3.2. La raíz de la desigualdad

⁵⁶² Rancière, J., *El desacuerdo: política y filosofía*, Buenos aires, Nueva visión, 1996, p. 46.

⁵⁶³ *Ib.*, p. 49.

⁵⁶⁴ Rivera, A. “Poder legítimo y democracia”, *op. cit.*, p. 72.

⁵⁶⁵ Rivera, A., “Democracia, retórica y federalismo a la luz de la *política del desacuerdo*”, en *Crítica. Revista de Filosofía*, vol. 13, nº37, 2008, pp. 11-25, aquí pp. 8-9.

Pero, ¿quiénes resultan ser excluidos o paradigmáticamente incontados en la lógica policial basada en las identidades establecidas por el estado de la situación? Tal y como habíamos visto en la conferencia publicada bajo el título *Nuestro mal viene de más lejos*, la cuestión de la identidad –que hemos criticado y distinguido en el apartado anterior del concepto de igualdad– se ha vuelto una obsesión, sobre todo en Europa, en pos de una defensa de la clase media cuyo miedo primordial sería descender al estatus de lo inexistente, que prioritariamente es el proletariado migrante. La parte no contada de nuestras sociedades es, por tanto, según Badiou, la del proletariado migrante, por lo que la política deberá partir de esta plaza expulsada a la invisibilidad para reclamar su inclusión en la universalidad: «la universalidad del proletariado afirma a la vez que una política vale *para todos* (la emancipación de la clase será la de la humanidad en su totalidad) y que esta política, comunista, es lo inexistente propio del *Todo* político, el cual no tiene sentido sino del Estado» (TS, 283). Es decir, dado que todo Estado es un Estado-nación, esto es, su legislación sólo compete al ámbito nacional, expulsa fuera de su ley a los obreros migrantes: «Los proletarios inmigrantes son lo inexistente propio del todo nacional» (TS, 283). Frente a esa cuenta estatal identitaria que expulsa a todo lo no-idéntico según las plazas ocupables por aquello que es contado, «[l]a topología de la rebelión de los obreros inmigrantes transforma cualitativamente todas las vecindades políticas» (TS, 286). El Estado distingue «aquellos que son verdaderamente “de los nuestros” [*de chez nous*], de aquellos que no lo son⁵⁶⁶» (IV, 79). En suma, contra la totalidad que impone un término que no le pertenece, un inexistente imposible según la regla de posibilidad de Todo, contra ello, decíamos, «[s]e trata de ocupar *la* plaza inocupable» (TS, 284). Bajo esta idea, el sujeto político «*es el esplace*, en tanto que devenido mediante lo inexistente de lo que fue destruido» (TS, 285). Pues bien, de acuerdo con ello, el nombre del procedimiento político que reclama la inclusión de los excluidos o no contados por la cuenta estatal en una sociedad, esto es, el nombre de la política emancipatoria que reclama la igualdad universal, como oposición a la exclusión de quienes son los excluidos, esto es, primordialmente, según él, los proletarios migrantes, será “comunismo”⁵⁶⁷.

En efecto, según Badiou, «“comunista” designa la subjetividad transtemporal de la emancipación, todo acontecimiento histórico es comunista» (DO, 16). Esa idea de la transtemporalidad del comunismo podía encontrarse ya en su temprano escrito *De l'idéologie*, donde se propone la idea original del comunismo invariante, que consiste en la hipótesis de que todas las grandes revueltas populares a lo largo de la historia han aspirado a realizar un número limitado de principios comunistas

⁵⁶⁶ Si leemos el artículo 14 de la Constitución tendremos, al contrario de lo que pueda en principio parecer, un ejemplo de ello: «Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social». No dice “todas las personas”; ni siquiera “todos los ciudadanos”, sino “los españoles”.

⁵⁶⁷ Aunque a continuación mostraremos por qué ese reclamo de igualdad será aún insuficiente, vamos a desarrollar este concepto y a recalcar una idea clave para todo el presente trabajo, que reemergerá al final de la tercera y última sección: la eternidad a través del tiempo.

(fórmulas igualitarias, antipropietarias y antiestatales, que trazan las líneas de un programa comunista). El comunismo invariante sería, por tanto, una forma eterna de subjetividad rebelde. Las invariantes comunistas son la obra de las masas en el más amplio sentido (sin determinación de clase). Se trata de la aspiración universal de los explotados para destituir cualquier principio de explotación: «son una constante de las sublevaciones populares, parcialmente autónomas a la mirada del “movimiento proletario moderno” que es el realizador histórico» (I, 30). Es una aspiración universal⁵⁶⁸, aunque su «universalidad se da siempre en lo específico de las contradicciones de clase históricamente determinadas» (I, 44). Tres décadas después, es el propio Badiou quien hace referencia a este texto volviendo a reclamar la importancia transhistórica de su idea. «En política, la resurrección⁵⁶⁹ saca a luz las invariantes igualitarias de toda secuencia, lo que llamé otrora, en *De l'idéologie* (Maspero, 1976), las *invariantes comunistas*» (LM, 95). Esas invariantes comunistas coinciden con la idea de comunismo que Badiou encuentra en Espartaco y en Platón, así como con los rasgos invariantes de la figura militante, que aparecerá también –como veremos en la próxima sección– en Pablo de Tarso: «[l]a idea comunista [...] se encuentra ya en Platón» (PhE, 30), pues «el comunismo es un nombre admisible para expresar la única verdad política, que es la *igualdad de todos sin restricciones*⁵⁷⁰» (PhE, 196). El comunismo es la pasión por la igualdad, la resistencia contra la opresión, la expulsión del egoísmo en favor de la Idea de justicia (Cf. DO, 17), la lucha por la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y, por tanto, del poder privado de explotación. Comunista es «aquel cuya energía política gloriosa está al servicio de la pasión por lo Verdadero» (RP, 374). El nombre inmortal de comunismo no significaría, por tanto, necesariamente anticapitalismo, esto es, no requiere del hecho histórico de la “llamada acumulación originaria” del capitalismo para poder reivindicarse, sino que es una consigna universal, transversal al tiempo y al espacio, a toda época histórica y a todo lugar del mundo. La fidelidad a dicha idea se puede mantener y se ha mantenido en distintos procesos políticos a lo largo de la historia, si bien aún no se ha dado propiamente un soporte real para ella. Pero en todo caso «es universal, pues representa en un lugar a toda la humanidad» (C6, 147). Pero no se trata sólo de una política igualitaria transhistórica, sino también transmundana: «mi posición es clásicamente marxista: la escala real de la construcción política es mundial. La hipótesis comunista debe verificarse, desde luego, a través de los movimientos populares locales. Pero en lo que se refiere a su visión de conjunto, a su espacio de experimentación, de fracaso o de éxito, abarca y afecta a la totalidad del mundo. Cuando uno tiene un adversario debe tratar de ponerse a su altura, y el capitalismo es una fuerza mundial» (QF, 163). Por otro lado, según Badiou

⁵⁶⁸ Y ello porque una verdad «puede resucitar, en tanto que universal, en mundos diferentes de aquél en el que fue creada» (IV, 512). Es en ese sentido en el que se afirma, además, que una verdad hace pie sobre una herencia (Cf. IV, 659).

⁵⁶⁹ Para comprender este término en este contexto, cf. supra, 1.4. nota 102, como explicación del anexo II, figura 1.

⁵⁷⁰ Este es precisamente el sintagma que no vamos a poder considerar como identificable con la definición de “comunismo”.

la historia política «de los comunismos está básicamente desligada de su historia estatal» (*DO*, 30), puesto que «supera todos los grandes conflictos que el Estado dice ser el único capaz de gestionar sin excederse: los conflictos entre intelectuales y obreros, entre hombres y mujeres, entre pobres y ricos, entre musulmanes y coptos, entre gente de las provincias y gente de la capital» (*C6*, 147). «El Estado es de hecho un infinito⁵⁷¹ de resistencia a las divisiones que él induce: es lo Mismo en el corazón de las alteridades irreductibles de las que es un gestor quisquilloso. Lo infinito del Estado es escapar, al menos en apariencia, a las divisiones de la colectividad humana, divisiones que él no cesa de inducir, de mantener, de codificar [...] resistencia a las divisiones que sin embargo él produce y administra» (*IV*, 79). En cambio, lo «infinito de la igualdad [...] resiste a las divisiones no, como el Estado, organizándolas y protegiéndolas, sino, como el comunismo, declarando su nulidad y extirpando sus raíces (naciones, trabajo dividido, propiedad privada...)» (*IV*, 80).

Las revueltas de tendencia igualitaria o emancipatoria abren, pues, nuevas posibilidades de valor internacional para las que el Estado es ciego. «La hipótesis comunista, por tanto, se prueba localmente a la vez que invierte sus energías en el escenario del mundo. Y este internacionalismo bien entendido será el resorte de una conjunción de iniciativas contra la mundialización capitalista actual, que aísla y sojuzga en todos los niveles» (*QF*, 164). Badiou trata de demostrar, de este modo, la existencia del estatuto transmundano de los sujetos fieles a una verdad, de acuerdo con el cual habría, en definitiva, invariantes subjetivas, subjetividades transmundanas, o figuras transversales a distintos mundos; transversales no sólo a todos los tiempos o épocas de la Historia humana, sino también a los lugares. Y ese estatuto estaría, en política, ligado al carácter eterno e invariante de cierta subjetividad comunista, esto es, a una eternidad emancipadora. «El proletariado existe en todas partes donde se hace *horlieu* político» (*TS*, 156). El comunismo es «la abolición de todo lugar donde pueda disponerse algo como un proletariado. El proyecto político del proletariado es la desaparición del espacio de emplazamiento de las clases» (*TS*, 29-30). La diagonal⁵⁷² acontecimental que cruza cierta situación, sería, en esta medida, capaz de cruzar transversalmente⁵⁷³ situaciones paralelas estableciendo un nuevo comienzo que rompa una situación, pero en tanto que es un recomienzo sincrónico de un acontecimiento que ya habría tenido lugar en la historia diacrónica⁵⁷⁴. «Los comienzos son medidos por lo que autorizan como recomienzos» (*LM*, 416). Los comunistas son, por ello, «[p]ensadores de lo obsoleto y de lo porvenir» (*DO*, 23). En este sentido, aunque un acontecimiento puede

⁵⁷¹ En el último capítulo de la tercera sección trataremos los distintos tipos de infinito, pudiendo haber infinitos que permiten abrir la obra de las verdades o infinitos que lo impiden, como es el E/estado de la situación.

⁵⁷² Anexo II, figura 1.

⁵⁷³ Anexo II, figura 2.

⁵⁷⁴ «[L]a Comuna, que propone al pensamiento una regla de la emancipación, relevada por octubre de 1917 [Lenin], pero también por el verano de 1967 en China [Mao], o el Mayo del 68 francés, es una singularidad fuerte [o acontecimiento]» (*LM*, 416).

quedar debilitado por una negación (sujeto reactivo) o aniquilado por un ocultamiento (sujeto oscuro)⁵⁷⁵, «¿[e]quivale esto a decir que desapareció para siempre, y que así una verdad, por más eterna que pueda ser, puede, creada en la historia, volver a la nada? No ocurre así» (LM, 82). Se hace, al contrario, «que se olvide el “olvido” (o el fracaso)» y que «se restituya la máxima» (LM, 83), de aquella verdad. Se trata de una reapropiación de la verdad que, de este modo, «transita de mundo en mundo a través de los siglos» (LM, 84). Las verdades sumergidas pueden resurgir, a pesar de la distancia entre los mundos: «toda verdad es eterna; de ninguna verdad se puede decir, so pretexto de que su mundo histórico se dislocó, que está perdida para siempre» (LM, 85). Lo que una figura subjetiva reactiva u oscura maquinó en un mundo, puede ser deshecho en otro mundo por una figura subjetiva fiel, que por tanto reactive las consecuencias que aquella verdad involucraba, reincorporando al presente acontecimental el fragmento de verdad cuyo antiguo presente había negado u ocultado. «De todo presente verdadero se tiene derecho a esperar que un presente nuevo, que active la desocultación, haga aparecer el esplendor perdido en la superficie salvadora de un cuerpo» (LM, 85). El acontecimiento es «un evanescente separador. Un instante intemporal que disjunta el estado anterior de un objeto (el sitio) de su estado consecutivo [...] el acontecimiento extrae de un tiempo la posibilidad de otro tiempo. Ese otro tiempo, cuya materialidad envuelve a las consecuencias del acontecimiento, merece el nombre de nuevo presente. El acontecimiento no es ni pasado ni futuro. Nos hace presente el presente» (LM, 427). La misma idea se halla, aunque con un léxico algo distinto en *L'Immanence des vérités*: «una idea extrae siempre el balance de una idea anterior [...] un nuevo infinito, subjetivamente experimentado, atestigua este proceso, esta mejora, esta depuración del proceso anterior» (IV, 480).

Esta tesis de Badiou acerca de la temporalidad transhistórica de los acontecimientos puede ser considerada como perfectamente análoga a la teoría de Celia Amorós sobre las vetas de Ilustración, desarrollada en el libro homónimo a dicho sintagma⁵⁷⁶, donde se trata de la transversalidad del pensamiento ilustrado no sólo a todos los tiempos o épocas de la Historia humana, sino también a los lugares. Es decir, podemos hallar tanto las invariantes comunistas como las vetas de Ilustración, antes del comunismo y antes de la Ilustración, respectivamente, pero también fuera de los países occidentales generalmente ligados a dichas ideas. De hecho, la diagonal que atraviesa una situación incluso va a poder entenderse mejor con el concepto de “veta” que ofrece Celia Amorós y con el vamos a ahondar en la situación más radicalmente injusta de nuestras enciclopedias: la desigualdad entre los sexos. “Vetas”, de acuerdo con este texto de Amorós, no es sino una metáfora que, mediante la imagen de los finos estratos de sustancias minerales que rellenan grietas en las rocas y cuya diferencia de cualidad y color contrasta con la masa que los rodea, explica lo que sería una veta de Ilustración:

⁵⁷⁵ Cf. supra, sección I, capítulo 1, subapartado 1.4.1. “Los sujetos”.

⁵⁷⁶ Cf. Amorós, C., *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*, Madrid, Cátedra, 2009.

un «proceso crítico-reflexivo que genera ciertas abstracciones con virtualidades universalizadoras»⁵⁷⁷, y pone en cuestión ciertas instituciones, prácticas, jerarquías y legitimaciones. Son «procesos crítico-reflexivos que emergen en el interior de las culturas cuando entran en crisis determinadas legitimaciones y se plantea la necesidad de recurrir a otras nuevas»⁵⁷⁸. Esto es, como los acontecimientos emancipadores de Badiou, trazan una diagonal que cruza las culturas dadas, rompiendo con sus normas, costumbres y leyes, y proponiendo nuevas formas de legitimación.

Ahora bien, la diferencia radicaría en que, mientras que para Badiou la esencia igualitaria de los procesos políticos emancipatorios no es sino el comunismo, para Amorós, en cambio, el núcleo de la reivindicación universalista de la igualdad, de corte ilustrado, no sería sino el feminismo, que sería más radical, esto es, iría más a la raíz de la desigualdad en nuestras sociedades. Para fundamentar esta idea, es necesario acudir al feminismo radical, esto es, a esa teoría de la década de 1970 que se dedicó a indagar el núcleo en el que radica la opresión de las mujeres en tanto que mujeres. Estas teóricas se dedicaron, para ello, a pensar elementos de opresión que no se reducen a lo económico: las relaciones de dominación entre los sexos. Con ese objetivo en mente, desarrollaron el lema “lo personal es político”, como reivindicación de intromisión en las relaciones entre los individuos, dado que éstas no se hallan exentas de política y, por tanto, de relaciones de poder, dado que la vida cotidiana está siempre politizada, entendiéndose por política «el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo»⁵⁷⁹. Se trata de un lema que representa la necesidad de que se reconozca el poder del hombre y la subordinación de la mujer como realidad social y política, según una estructura social en la que la mujer es sistemáticamente dominada, explotada, oprimida. Será, en este contexto, en el que se ofrezca por primera vez, de la mano de Kate Millett, un concepto crítico de patriarcado, es decir, no como gobierno del patriarca en las sociedades antiguas, sino como un sistema de dominación que oprime a las mujeres por el solo hecho de ser mujeres, basado en un conjunto de roles, estereotipos de género, estatus de lo masculino y lo femenino, normas, sanciones y premios que se le otorga a los individuos. El «gobierno patriarcal [es] una institución en virtud de la cual una mitad de la población (es decir, las mujeres) se encuentra bajo el control de la otra mitad (los hombres)»⁵⁸⁰. Se trata de un poder no sólo impuesto por la violencia (aunque también: lapidación, violación, violencia de género, abortos clandestinos obligados por la penalización del aborto, vendado de pies, reclusión de las mujeres, ablación del clítoris, venta y esclavitud de las mujeres, matrimonios impuestos contra su voluntad, prostitución, etc.), sino también asentado sobre el consentimiento⁵⁸¹ por medio de un

⁵⁷⁷ *Ib.*, p. 222.

⁵⁷⁸ *Ib.*, p. 233.

⁵⁷⁹ Millett, K., *Política sexual*, op. cit., p. 68.

⁵⁸⁰ *Ib.*, p. 70.

⁵⁸¹ Es clave aquí la distinción que ofrece Ana de Miguel entre patriarcado de coacción y patriarcado de consentimiento, en su libro *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Valencia, Cátedra, 2015.

condicionamiento a determinada ideología, proceso denominado “socialización” de ambos sexos de acuerdo a las normas fundamentales del patriarcado en lo relativo al temperamento (componente psicológico, de acuerdo con estereotipos de cada categoría sexual: masculina y femenina, «basados en las necesidades y en los valores del grupo dominante dictados por sus miembros en función de lo que más aprecian en sí mismos y de lo que más les conviene exigir de sus subordinados»⁵⁸²), al papel sexual (componente sociológico, roles, código de actividades, conductas y actitudes, que conlleva una distribución de las funciones en la sociedad) y a la posición social (componente político, status superior para los varones, inferior para las mujeres). «La religión patriarcal, la opinión popular y, hasta cierto punto, la ciencia, suponen que tales distinciones psicosociales descansan sobre diferencias biológicas observables entre los sexos y mantienen que, al modelar la conducta, la cultura no hace sino colaborar con la naturaleza. Y, sin embargo, ni la diversidad de temperamentos creada por el patriarcado (rasgos “masculinos” y “femeninos” de la personalidad) ni, menos aún, los distintos papeles y posiciones, parecen derivar en absoluto de la naturaleza humana»⁵⁸³. Se asientan sobre una base esencialmente cultural, y no sobre la mera biología.

Pero, además de la definición de patriarcado, así como la introducción clave de la diferencia conceptual entre el sexo y el género⁵⁸⁴, el feminismo radical de los 70’ se encargará de hallar en la desigualdad entre los sexos la opresión más radical de la historia humana: «el dominio sexual es tal vez la ideología más profundamente arraigada en nuestra cultura, por cristalizar en ella el concepto más elemental de poder. Ello se debe al carácter patriarcal de nuestra sociedad y de todas las civilizaciones históricas»⁵⁸⁵. Dicha tesis, sin embargo, fue ya teorizada por la primera veta de ilustración realmente igualitaria que Celia Amorós halla en un precursor de las ideas propiamente ilustradas: Poulain de la Barre, quien en 1673 afirmó:

Cualquiera ve en su país que las mujeres viven en una sujeción que las hace depender de los hombres en todo [...] Nadie refiere haber visto que las cosas sean de otro modo. Y se sabe también que así ha sido siempre y que no hay lugar en la tierra en el que no se trate a las mujeres como en el propio [...] y la conducta de los hombres hacia las mujeres es tan uniforme a través de los siglos y en toda la tierra, que parece que se han puesto de acuerdo o, como muchos lo imaginan, que han sido obligados a comportarse como lo hacen debido a un instinto secreto, es decir, a una orden del autor de la naturaleza⁵⁸⁶.

⁵⁸² Millett, K., *Política sexual*, op. cit., p. 72.

⁵⁸³ *Ib.*, p. 73.

⁵⁸⁴ «Nacemos hembra y varón, sexos biológicos, pero nos crean mujer y hombre, géneros socialmente reconocidos» (Hartmann, H., “Un matrimonio mal avenido”, op. cit.).

⁵⁸⁵ Millett, K., *Política sexual*, op. cit., p. 70.

⁵⁸⁶ De la Barre, P., *De l'égalité des deux sexes. Discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*, Paris, Vrin, 2011, pp. 62-63, traducción nuestra.

Así, el feminismo, como teoría crítica contra esa desigualdad, «constituye la impugnación del prototipo mismo de la opresión»⁵⁸⁷, como ya habría afirmado Poulain de la Barre, dado el «carácter prototípico y ancestral de la opresión de la mujer en relación con todas las demás que sufren los hombres (además de las mujeres de las clases explotadas) por parte de los hombres –y también, en alguna medida, de algunas mujeres de las clases explotadoras–. En ello estriba el carácter radical del feminismo y su irrenunciable función de instancia utópica reguladora de toda tarea emancipatoria»⁵⁸⁸. «Para Poulain, pues, el feminismo –*avant la lettre*– era un verdadero *test* de filosofía, de honestidad epistemológica y de autoexigencia ética y cultural»⁵⁸⁹, y constituye también un test de Ilustración en tanto que pensamiento universalista e igualitario. En definitiva, por lo tanto, el feminismo ilustrado será también la vara de medir de cualquier política que se pretenda emancipadora, como lo era, para Badiou, el comunismo. Tal es también la posición que toma Millett al respecto: «Tal vez la mayor arma psicológica del patriarcado consista simplemente en su universalidad y longevidad. Apenas existen otras formas políticas con las que se pudiera contrastar con relación a las cuales se pudiera impugnar. Si bien cabe decir lo mismo de las clases sociales, el patriarcado se halla más fuertemente enraizado que éstas gracias a su fructífero hábito de apoyarse en la naturaleza»⁵⁹⁰⁵⁹¹.

El patriarcado es por necesidad el punto de partida de cualquier cambio social radical. Y ello no sólo porque constituye la forma política a la que se encuentra sometida la mayoría de la población (las mujeres y los jóvenes), sino también porque representa el bastión de la propiedad y de los intereses tradicionales. Los matrimonios son alianzas económicas y los hogares entidades semejantes a las corporaciones. De acuerdo con un investigador de la institución familiar [Goode], “la familia es la piedra angular del sistema basado en la estratificación y el mecanismo social que lo mantiene”⁵⁹².

Así, contra el supuesto de que la abolición del capitalismo conlleva necesariamente la del patriarcado, Millett teoriza la separación de ambas estructuras y la mayor persistencia de la segunda, siendo ambos supuestos totalmente ciegos al análisis de Engels de la propiedad: «Engels parece ignorar que, al igual que los ricos, o incluso más que ellos, los pobres consideraban a la mujer un objeto

⁵⁸⁷ Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 327.

⁵⁸⁸ *Ib.*, 328.

⁵⁸⁹ Amorós, C., *Tiempo de feminismo*, *op. cit.*, 162.

⁵⁹⁰ «Pero (¡una vez más habrá que decirlo!) la naturaleza sólo define lo que define. En este terreno ni se prohíbe ni se decreta nada. [...] Sólo se prohíbe hacer, obviamente, aquello que se puede hacer [...] Asignar a un sexo determinadas tareas implica que se le prohíba al otro su realización» (Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, *op. cit.*, p. 227). De este modo, «aquello –el dato biológico– de lo que se suponía que era *derivable* del conjunto de las funciones que definen el modo de inserción de cada sexo en las actividades productivas, resulta ser a su vez *derivado* de este mismo conjunto de funciones, a la vez que aparece hipostasiado y promovido al rango de las esencias» (*Ib.*, 239).

⁵⁹¹ Millett, K., *Política sexual*, *op. cit.*, p. 106.

⁵⁹² *Ib.*, pp. 87-88.

personal⁵⁹³, tanto desde el punto de vista emocional como psicológico. Por carecer de otros medios para afirmar su posición, el varón de la clase obrera mostraba una fuerte disposición a realzar su superioridad ante su propia mujer, con brutalidad las más de las veces»⁵⁹⁴. Basándose tanto en esta crítica de Millett como en la antropología estructuralista de Lévi-Strauss, aunque filtrada por la teoría feminista, Amorós afirma tajantemente que «el matriarcado no ha existido nunca como sistema social en el que las mujeres habrían ejercido el poder»⁵⁹⁵. Tanto en los sistemas patrilineales como matrilineales se trata de un pacto entre los hombres. «[E]n todas las sociedades –incluso en las llamadas matrilineales– son los hombres los que intercambian a las mujeres y no a la inversa»⁵⁹⁶. En las sociedades matrilineales

se transmite el linaje y la herencia por vía materna; sin embargo, es el tío materno quien controla a los hijos, y, en definitiva, aquí no deja de estar presente en última instancia el pacto entre los varones como los agentes del contrato social. Las mujeres son aquí las intercambiadas, las mediadoras simbólicas, y en este sentido están subordinadas [...] [L]os hombres [...] tienen dos posibilidades: renunciar al control de las esposas y mantener el de las hermanas (que es lo que harían en las sociedades matrilineales), o, si quieren tener el control de las esposas, obviamente, han de perder, al menos hasta cierto punto, el de las hermanas [sociedades patrilineales]⁵⁹⁷.

Ahora bien, «si “matriarcado” connota, como suele hacerlo, poder de la mujer, entendido como poder político de la mujer como grupo, y poder, además, público y social, en el sentido en que se entiende el poder viril, parece evidente que no ha existido nunca un matriarcado [...] no se conoce ninguna situación en la historia en que las mujeres como grupo hayan ejercido el poder político»⁵⁹⁸.

Por último, y para ahondar en la relación entre marxismo y feminismo, acudiremos al artículo de Heidi Hartmann de 1982 que precisamente lleva por título la idea de un matrimonio infeliz entre ambas teorías políticas⁵⁹⁹. La idea fundamental que desarrolla este texto es que el feminismo ha sido constantemente subordinado a la lucha marxista y que, por lo tanto, se hace necesario analizar la combinación y la colaboración entre patriarcado y capitalismo, puesto que las categorías del marxismo intentan, desacertadamente, incluir a la mujer en la categoría de clase trabajadora y piensan que la opresión de la mujer no es sino una opresión de clase: «No dan ninguna pista sobre por qué la

⁵⁹³ «Es probable que, como pretende Engels, la mujer representase la primera posesión de la historia. Ahora bien, la relación que dicho autor establece entre esa posesión y el derecho sexual exclusivo que el matrimonio concedió al varón sobre la mujer (y no a la mujer sobre el varón), se apoya necesariamente sobre una situación patriarcal preexistente y, por tanto, constituye una explicación incompleta» (*Ib.*, p. 211). Engels da por sentado que a la mujer le desagrada la sexualidad y que la unión sexual implica una “entrega” y representa para la mujer un acto político de sometimiento.

⁵⁹⁴ *Ib.*, p. 227.

⁵⁹⁵ Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, *op. cit.*, p. 61.

⁵⁹⁶ *Ib.*, p. 121.

⁵⁹⁷ *Ib.*, p. 275.

⁵⁹⁸ *Ib.*, p. 276.

⁵⁹⁹ Cf. Hartmann, H., “Un matrimonio mal avenido”, *op. cit.*

mujer está subordinada al *hombre* dentro y fuera de la familia y por qué no es al revés. *Las categorías marxistas, como el propio capital, son ciegas al sexo*»⁶⁰⁰. De acuerdo con Hartmann, el patriarcado es

un conjunto de relaciones sociales entre los hombres que tienen una base material y que, si bien son jerárquicas, establecen o crean una interdependencia y solidaridad entre los hombres que les permiten dominar a las mujeres. Si bien el patriarcado es jerárquico y los hombres de las distintas clases, razas o grupos étnicos ocupan distintos puestos en el patriarcado, también les une su común relación de dominación sobre sus mujeres; dependen unos de otros para mantener esta dominación [...] En la jerarquía del patriarcado, todos los hombres, sea cual fuere su rango en el patriarcado, son comprados mediante la posibilidad de controlar al menos a algunas mujeres. Hay indicios de que cuando se institucionalizó por vez primera el patriarcado en las sociedades estatales, los dirigentes en alza hicieron literalmente a los hombres cabezas de su familia (imponiendo el control sobre sus mujeres e hijos) a cambio de que éstos cedieran algunos de sus recursos tribales a los nuevos dirigentes. Los hombres dependen unos de otros (a pesar de su ordenamiento jerárquico) para mantener su control sobre las mujeres⁶⁰¹.

Un ejemplo claro de los pactos interclasistas entre varones sería el fenómeno del “salario familiar” por el que el hombre puede ganar lo suficiente como para sustentar a la familia entera: «En lugar de luchar por la igualdad de salarios para hombres y mujeres, el trabajador pedía el “salario familiar”, puesto que deseaba retener los servicios de su esposa en el hogar [...] El “salario familiar” puede ser interpretado como una solución al conflicto en torno a la fuerza de trabajo femenina que se produjo entre los intereses patriarcales y los capitalistas en aquella época»⁶⁰².

De acuerdo con la argumentación que desarrollamos en el apartado 2.2. bajo el supuesto del solapamiento de distintas estructuras en la historia, siendo la patriarcal la estructura más general sobre la que se asienta el resto, podemos ahora claramente analizar como una «sociedad puede sufrir una transición del capitalismo al socialismo, por ejemplo, y seguir siendo patriarcal. El sentido común, la historia y nuestra experiencia nos enseñan, sin embargo, que estos dos aspectos de la producción están tan estrechamente interrelacionados que los cambios en el uno crean habitualmente movimientos, tensiones o contradicciones en el otro»⁶⁰³. Nuestras sociedades son “sociedades capitalistas patriarcales basadas en la supremacía blanca”. «El desarrollo capitalista da lugar a una jerarquía de trabajadores, pero las categorías marxistas tradicionales no pueden decirnos quién ocupará cada

⁶⁰⁰ *Idem.*

⁶⁰¹ *Idem.*

⁶⁰² *Idem.*

⁶⁰³ *Idem.*

puesto. Las jerarquías raciales y de género determinan quiénes ocupan los puestos vacantes. El patriarcado no es simplemente una organización jerárquica, sino una jerarquía en la que determinadas personas ocupan determinados puestos. Al estudiar el patriarcado aprendemos por qué y cómo es la mujer la dominada»⁶⁰⁴. Es por ello por lo que, si no subsumimos el patriarcado al capitalismo pensando que la abolición del segundo conllevará la abolición del primero, debemos saber que «[l]a mujer no debe confiar en que la “libere” el hombre “después de la revolución”»⁶⁰⁵. En suma, si distinguimos la explotación por el modo de producción capitalista y la opresión por el sistema de dominación patriarcal, concluiríamos lo siguiente: «mientras que la subordinación de la mujer y su marginación, por variadas que sean las formas y grados que reviste históricamente, puede considerarse un hecho universal [...] la explotación propiamente dicha, en sentido marxista [...] no es un hecho universal»⁶⁰⁶. Dicho de otra forma, «[l]a explotación de la mujer es intraclasista, podríamos decir, pero no interclasista [...] La opresión, en cambio, es, además de intraclasista, interclasista»⁶⁰⁷. Hay «fenómenos de opresión no directamente derivables ni explicables reductivamente en función de hechos de explotación»⁶⁰⁸.

Para concluir esta reflexión extrapolándola y concretándola en el ámbito político-jurídico, recurriremos finalmente a las palabras de Catherine MacKinnon, una teórica del Estado cuya pretensión es también «tratar de relacionar el feminismo y el marxismo en términos de igualdad»⁶⁰⁹:

Puesto que no hay lugar fuera de este sistema desde el punto de vista feminista, si pudiera romperse su cadena de solipsismo, esos momentos podrían ofrecer puntos de confrontación, tal vez incluso brechas para el cambio. El punto de vista de un sistema total se presenta como particular sólo cuando le hace frente, de una forma que no puede obviar, una exigencia desde otro punto de vista [...] es la razón de que, cuando la ley se pone de parte de los impotentes, como ha hecho en ocasiones, se diga que entra en algo que no es ley, que es política u opinión personal, y quede deslegitimada⁶¹⁰.

Por ello, concluye MacKinnon, «[e]l objetivo no es hacer unas categorías legales que persigan y atrapen el *statu quo*, sino hacer frente a través de la ley a las desigualdades de la condición de la mujer para cambiarlas»⁶¹¹. En cuanto a «los derechos sustantivos de las mujeres [...] Su autoridad sería lo que hoy es impensable: la autoridad no dominante, la autoridad de la verdad excluida, la voz del silencio»⁶¹².

⁶⁰⁴ *Idem.*

⁶⁰⁵ *Idem.*

⁶⁰⁶ Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, op. cit., p. 299.

⁶⁰⁷ *Ib.*, 301.

⁶⁰⁸ *Ib.*, 307.

⁶⁰⁹ MacKinnon, C. A., *Hacia una teoría feminista del Estado*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 11.

⁶¹⁰ *Ib.*, p. 431.

⁶¹¹ *Ib.*, p. 435.

⁶¹² *Ib.*, p. 445.

3.3. “No somos nada, seamos todo”⁶¹³

Una vez hemos identificado la raíz de la desigualdad en la historia política de nuestras sociedades, vamos a recurrir una vez más y de manera más atenta a la teoría de Rancière⁶¹⁴ para pensar el anclaje del cambio político precisamente en la figura de lo *cualquiera*.

Para Rancière, la democracia es el poder de los cualquiera. Pero ello no supone defender toda democracia, sino, todo lo contrario, sólo aquella que realmente suponga la consideración de lo cualquiera como punto de arranque de todo momento político.

A partir de esa determinación de la democracia, Rancière criticará la denominada por él democracia consensual, formal o posdemocracia por postularse hipócritamente como poder del pueblo, cuando en realidad no tolera «la parte supernumeraria, la que falsea la cuenta de la comunidad»⁶¹⁵. La posdemocracia, entonces, es «una democracia que liquidó al pueblo, reductible por tanto al mero juego de los dispositivos estatales y las armonizaciones de energías e intereses sociales»⁶¹⁶. Es la democracia del consenso como régimen que supone que las partes están ya dadas, es decir, que supone la desaparición del litigio, esto es, de la política. El consenso deriva en la supresión del intervalo entre el derecho y el hecho, lo racional y lo real, en el que la comunidad se halla en identidad consigo misma. Se suprime, así, la política por la reducción de la comunidad a la suma de sus partes. Se da una identificación de lo real, lo necesario, lo posible y lo pensable y, por lo tanto, la imposibilidad de lo imposible. Esta impotencia del Estado se traduce en la impotencia de sus ciudadanos, que sólo son capaces de un “casi nada”: impotencia del *demos* como actor político. «El sistema consensual se representa a sí mismo como el mundo del derecho frente al mundo del no derecho —el de la barbarie identitaria, religiosa o étnica—»⁶¹⁷. Se trata de una mera gestión de la necesidad «identificada con las

⁶¹³ “Nous ne sommes rien, soyons tout !”. Célebre verso de *La Internacional* de Eugène Pottier, muy citado por Badiou.

⁶¹⁴ Para justificar este recurso a Rancière debe tenerse en cuenta que su raíz común con Badiou no es sólo su maestro, Louis Althusser, sino la distancia que ambos trazaron en su recorrido teórico respecto de aquél (tal y como hicieron otros althusserianos tales como Balibar o Laclau). Para todos ellos, la clave de su ruptura con Althusser radicaría en su distinción entre una ciencia sin sujeto y la ideología. Para Rancière, en concreto, esa distinción hace que la filosofía de Althusser adolezca de cierto elitismo teórico basado en concepto de ideología caracterizado como el erróneo reconocimiento en el que se hallan inmersas las masas. Lo que hay en común y de distinto entre las teorías de Badiou y Rancière sobre la igualdad y la política lo expone el propio Badiou: «Hay que leer [...] ese libro verdaderamente asombroso que es *Le Maître ignorant, cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle* (Paris, Fayard, 1987), donde Rancière pone a prueba [...] su concepción de la igualdad. Concepción que me ha inspirado, que me inspira siempre, por su potencia axiomática: la igualdad no es nunca la meta, es el principio. No se obtiene, se declara. Y se puede llamar “política” a las consecuencias, en el mundo histórico, de esta declaración. Ciertamente, no puedo convenir con Rancière en el modo, demasiado historicista para mi gusto, de examinar la lógica de las consecuencias, y por lo tanto la política. Lo critiqué severamente sobre este punto en mi *Abrégé de métapolitique* (Paris, Seuil, 1998). Pero no hay que confundirse: es a partir de una proximidad muy real que tiene lugar este perpetuo pleito. Después de todo, ¿a qué otro filósofo citar, de esta generación, que haya mantenido así las categorías fundadoras de la política de emancipación en su vivacidad especulativa y, a la vez, histórica?» (LM, 613).

⁶¹⁵ Rancière, J., *El desacuerdo*, op. cit., p. 154.

⁶¹⁶ *Ib.*, p. 129.

⁶¹⁷ *Ib.*, p. 155.

coacciones y los caprichos del mercado mundial. Los gobiernos son los simples agentes de negocios del capital internacional»⁶¹⁸. Se produce, de este modo, una identificación absoluta de la política con la gestión del capital. En última instancia, la legitimidad del poder estatal «se refuerza así por la afirmación misma de su impotencia, de su ausencia de elección frente a la necesidad mundial que lo domina»⁶¹⁹.

En cambio, la verdadera democracia, es precisamente el nombre de la interrupción del orden de distribución de las funciones y de los lugares, «[e]s la introducción en el campo de la experiencia de un visible que modifica el régimen de lo visible»⁶²⁰; «es la institución de sujetos que no coinciden con las partes del Estado o la sociedad, sujetos flotantes que desajustan toda representación de los lugares y las partes»⁶²¹. «El litigio político se diferencia de todo conflicto de intereses entre partes constituidas de la población dado que es un conflicto sobre la cuenta misma de las partes»⁶²². Así, la democracia es defendida por Rancière, en su verdadero modo, no como «un régimen o un modo de vida social. Es la institución de la política misma»⁶²³, que «debe ser inmodesta con respecto a la modestia a la cual la obligan las lógicas de gestión consensual de lo “único posible”»⁶²⁴. La política se establece, por tanto, como la lógica igualitaria de doble pertenencia: «la pertenencia al mundo de las propiedades y las partes y la pertenencia a la comunidad impropia, a esa comunidad que la lógica igualitaria construye como parte de los sin parte»⁶²⁵. Sobre la base de esa doble presencia, el sujeto político se presenta como interrupción, fractura de aquello que no lo consideraba como perteneciente al todo político: «La comunidad política es una comunidad de interrupciones, de fracturas, puntuales y locales, por las cuales la lógica igualitaria separa a la comunidad policial de sí misma»⁶²⁶. De esta manera, la política es la actividad cuya racionalidad es la del desacuerdo, cuya raíz semántica toma de aquellas situaciones del habla en las que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro, no siendo ello ni un desconocimiento ni un malentendido, sino que está basado en cierta disputa: «Las estructuras del desacuerdo son aquellas en las que la discusión de un argumento remite al litigio sobre el objeto de la discusión y sobre la calidad de quienes hacen de él un objeto»⁶²⁷. Es decir que, en definitiva, extrapolando dicha idea a la política, ésta estaría esencialmente vinculada al conflicto, al disenso, al litigio interno. Dicho de otra forma, la política se da allí donde se manifiesta la división o el desacuerdo, precisamente ahí donde parece imperar el consenso y el orden. Dicho

⁶¹⁸ *Ib.*, p. 142.

⁶¹⁹ *Idem.*

⁶²⁰ *Ib.*, p. 126.

⁶²¹ *Idem.*

⁶²² *Ib.*, p. 127.

⁶²³ *Ib.*, p. 128.

⁶²⁴ *Ib.*, p. 169.

⁶²⁵ *Ib.*, p. 170.

⁶²⁶ *Ib.*, p. 170.

⁶²⁷ *Ib.*, pp. 10-11.

litigio o antagonismo se da entre, por un lado, el concepto de policía rancièriano, como lógica policial u orden policial, que consideramos que equivaldría al estado de la situación de Badiou, y, por otro lado, la lógica igualitaria o democrática, esto es, la política.

Atendamos de cerca a la lógica policial. La policía sería aquella operación por la que se realiza una partición de lo sensible o una cuenta de las partes de una sociedad, en una organización de los poderes y una distribución de los lugares y las funciones. «La policía no es tanto un “disciplinamiento” de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen»⁶²⁸. Se trata de divisiones establecidas de acuerdo con un conjunto de propiedades, identidades y jerarquizaciones, en función de su nivel económico, su raza, su sexo, su religión, etc. Y se basa en la comunicación y en las encuestas, que pretende lograr una cuenta exacta de lo que cada parte, cada grupo social, piensa, dice, hace o es. «La policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y de lo decible»⁶²⁹. Por tanto, es el orden que decide qué es lo visible y lo decible y qué no, así como para Badiou el estado de la situación⁶³⁰, o Estado, si hablamos del ámbito político, es el que decide lo que es posible y lo que es imposible. De este modo, y en una terminología que coincide en los dos postalthusserianos, el todo social cuenta como nada o no cuenta como una de sus partes a un colectivo determinado, que es invisibilizado o relegado al silencio. Encontramos, así, tanto en Rancière como, en términos análogos, en Badiou⁶³¹, una teoría de la distancia como puesta en distancia, en aquél entre el orden policial y la política como ruptura del mismo, y en éste entre el estado de la situación y el acontecimiento (aquí político) que lo atraviesa rompiéndolo. «[L]o que el Estado⁶³² pretende forcluir mediante su potencia de cuenta es el vacío de la situación y el acontecimiento que siempre lo revela [...] Las consecuencias de ello son que en principio una política real se mantiene a distancia del Estado y construye esta distancia» (AM,

⁶²⁸ *Ib.*, p. 45.

⁶²⁹ *Ib.*, p. 44.

⁶³⁰ Esta identificación entre policía y estado de la situación es señalada por el propio Badiou (Cf. AM, 90).

⁶³¹ Vamos a atender aquí únicamente a los puntos comunes de las filosofías de Badiou y Rancière y no a aquello que supone un desacuerdo entre ambas, que es básicamente la relación que cada uno establece entre la filosofía y la política, siendo así que para Rancière, la filosofía es aquella actividad que pretende expulsar de sí el desacuerdo identificándose con el proyecto de hacer “verdaderamente” política. Para él, en cambio, «la verificación de la igualdad es infinita [...] La distorsión política no se zanja» (Rancière, J., *El desacuerdo*, op cit., p. 57). Badiou considera, por tanto, que el punto débil de Rancière es «situarse siempre en el intervalo de los discursos y no elegir ninguno de ellos» (AM, 85), como por ejemplo hace en el antagonismo entre policía y política, presentando como clave el conflicto mismo entre ambas, cuando, sin embargo, no es sino ello lo que constituiría el punto fuerte de su pensamiento. El problema de esta falta de realización de la política sin la policía, esto es, el problema, en el fondo, de que no haya un fin del conflicto, es para Badiou que «no permite en modo alguno concluir en cuanto a la posibilidad de la política, aquí y ahora» (AM, 87). Es decir, su problema es que no prescribe nada, sino que sólo se detiene frente a lo que no es la política. En cambio, Badiou afirma: «Sí, puede haberla, hay, aquí y ahora, una política de la igualdad» (AM, 88). Ahora bien, en los últimos apartados del presente trabajo, analizaremos este problema inherente al pensamiento político de Badiou, de considerar que hay una verdadera política, realizable en el mundo.

⁶³² Si bien Rancière no usa la palabra “Estado”, sino que la sustituye por “policía” o “sociedad”.

92). Rancière, según Badiou, llama política al «axioma de la igualdad de cualquiera con cualquiera, que se ejerce *en* lo desigual o la falla» (AM, 89). «La política supone que un nombre surja, por el cual la nada es contada como distancia de sí misma respecto del todo» (AM, 90). Hay, de nuevo como en Badiou, una dimensión declaratoria de la política, por la que surge de la falla, de lo desigual, una nominación, desde el punto subjetivo anteriormente invisible: «la política hace visible lo invisible propio del estado de la situación» (AM, 91). Volvemos a citar aquí, bajo un prisma enriquecido por el desarrollo político del presente trabajo, el siguiente texto althusseriano: «Es visible todo objeto o problema que está situado sobre el terreno y en el horizonte, es decir, en el campo estructurado definido de la problemática teórica de una disciplina teórica dada»⁶³³. Así, los

nuevos objetos y problemas son necesariamente invisibles en el campo de la teoría existente, porque no son objetos de esa teoría, porque son sus objetos prohibidos [...] son invisibles porque son rechazados por derecho, relegados fuera del campo de lo visible, y por eso su presencia fugitiva en el campo, cuando ocurre (en circunstancias sintomáticas muy particulares), pasa inadvertida, se convierte literalmente en una ausencia imperceptible [un vacío], puesto que toda función del campo consiste en no verlos, en impedir su visión⁶³⁴.

Este concepto de invisibilidad debe ser relacionado con el hecho de que, tanto para Rancière como para Badiou, la política es un modo de subjetivación: su esencia es la acción de los sujetos suplementarios que se inscriben en excedente en relación con toda cuenta de las partes de una sociedad. «La subjetivación produce una multiplicidad que no estaba dada en la constitución policial de la comunidad, una multiplicidad cuya cuenta se postula como contradictoria con la lógica policial»⁶³⁵. El sujeto político es la «multiplicidad singular por la cual son contados los incontados»⁶³⁶. Es un operador de distancia que separa a la comunidad de sí misma. El sujeto político es el condenado a la invisibilidad, el sujeto *cualquiera*, fantasma o flotante, que aspira a ser contado por las instituciones, por el orden policial, pero que es irrepresentable e incontable por parte del mismo. «En política, un sujeto no tiene cuerpo consistente, es un actor intermitente que tiene momentos, lugares, apariciones»⁶³⁷. No tiene una identidad clara⁶³⁸, no puede ser clasificado porque no puede reducirse a un conjunto de propiedades: lo propio del sujeto político —que eventualmente será el pueblo— es lo más

⁶³³ Althusser, L., *Para leer El capital*, op. cit., p. 30.

⁶³⁴ *Ib.*, p. 31.

⁶³⁵ Rancière, J., *El desacuerdo*, op. cit., p. 52.

⁶³⁶ *Ib.*, p. 152.

⁶³⁷ *Ib.*, p. 115.

⁶³⁸ Esta característica de los sujetos no identitarios, porque no corresponden a una etnia o un grupo social constituido, a partir de las consideraciones establecidas en el apartado 3.1. de este capítulo, será clave para pensar el universalismo en Badiou desde la figura de Pablo de Tarso.

impropio, lo que no es propiedad de nadie, sino de todos: la igualdad y la libertad. Por ello son capaces de medir la inconmensurabilidad de las dos lógicas: la policial y la igualitaria.

Un modo de subjetivación no crea sujetos *ex nihilo*. Los crea al transformar unas identidades definidas en el orden natural del reparto de las funciones y los lugares en instancias de experiencia de un litigio. “Obreros” o “mujeres” son identidades aparentemente sin misterio. Todo el mundo ve de *quién* se trata. Ahora bien, la subjetivación política los arranca de esta evidencia [...] En política, “mujer” es el sujeto de experiencia —el sujeto desnaturalizado, desfeminizado— que mide la distancia entre una parte reconocida —la de la complementariedad sexual [la mujer complementa al varón como su esposa y la mujer de sus hijos]— y una ausencia de parte [relegada de este modo a la esfera doméstica, queda excluida del espacio público] [...] Toda subjetivación política es la manifestación de una distancia de este tipo⁶³⁹.

Basándonos en que la igualdad, por tanto, ha de ser el principio básico de los sujetos políticos, y dado que dicho principio se opone diametralmente a la noción de identidad, entonces «[t]oda subjetivación es una desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte»⁶⁴⁰. La clase de los incontados existe en la declaración por la cual se cuentan como quienes no son contados. El proceso de subjetivación es el proceso de exposición de una distorsión: diferencia entre la distribución desigualitaria de los cuerpos sociales (lógica policial) y la igualdad de los seres parlantes (lógica igualitaria). El acto político relaciona cosas que no tienen relación, produciendo con ello escenarios paradójicos y polémicos, que muestran la distorsión, la contradicción entre dos lógicas.

Ahora bien, quienes han sido históricamente excluidos de la escena pública, es decir, del terreno político, no son excluidos, sino *excluidas* por el hecho de ser mujeres. De hecho, el ejemplo paradigmático para Rancière lo constituye Jeanne Deroin cuando se presenta en 1849 a unas elecciones a las que, por el hecho de ser mujer, sabía que no podía presentarse: «se muestra a sí misma y al sujeto *las mujeres* como necesariamente incluidos en el pueblo francés soberano que disfruta del sufragio universal y de la igualdad de todos ante la ley, y al mismo tiempo como radicalmente excluidos» del espacio público. La indebida aparición de la mujer en este espacio «hace aparecer lo universal de la república como universal particularizado, torcido en su definición misma por la lógica policial de las funciones de las partes»⁶⁴¹. Pues bien, esa lógica policial no es sino el orden por el que «se simboliza expulsando a la mayoría de los seres parlantes a la noche del silencio o el ruido animal

⁶³⁹ Rancière, J., *El desacuerdo*, op. cit., p. 52-53.

⁶⁴⁰ *Ib.*, p. 53.

⁶⁴¹ *Ib.*, p. 61.

de las voces que expresan agrado o sufrimiento»⁶⁴²; como seres sin nombre y de los que no hay cuenta, como seres sin voz, sin derecho a la palabra. Se trata de una «distribución simbólica de los cuerpos que los divide en dos categorías: aquellos a quienes se ve y aquellos a quienes no se ve, aquellos de quienes hay un *logos* –una palabra conmemorativa, la cuenta en que se los tiene– y aquellos de quienes no hay un *logos*»⁶⁴³. Y es que, estableciendo aquí un paralelo entre la teoría de Rancière y la de Amorós, las mujeres son el caso primordial de exclusión de la sociedad, también del terreno del *lógos*: «La sabiduría patriarcal ha determinado que, en el caso de las mujeres, no vayan unidas la vida y la palabra. La vida que da la mujer es *mostrenca*: no conlleva sello de reconocimiento, legitimación. Es mera vida *según la carne*, no según el Logos»⁶⁴⁴. Y lo es desde el juicio de Salomón, en el que se decide quién es la verdadera madre «en virtud de su disposición a renegar de su propia palabra para salvar al niño»⁶⁴⁵.

Ahora bien, la política no se da sino cuando las y los relegados al silencio transgreden el orden y se reclaman como necesariamente iguales en el mismo, tachando de contingente y, por tanto, no naturalmente dada, la jerarquía socialmente determinada. Hay política cuando esa nada se enuncia declarando que vale el todo, esto es, reclama la universalización de los principios. De este modo, la política, de acuerdo con Rancière, es una reclamación de isegoría⁶⁴⁶: se pretende que la propia voz sea escuchada y reconocida en la esfera pública, a igual título que la palabra del resto. Se trata de que *cualquiera* tome la palabra en tanto que tal siendo así que mediante ese gesto mismo deje de estar excluido de la escena política. No es sino eso lo que reivindica Badiou en su definición del procedimiento político: «la política consiste en hacer advenir la negatividad en tanto que afirmación. “No somos nada, seamos todo” quiere decir: hay que organizar al proletariado en la escena política, precisamente porque, en su propia esencia, está excluido de esta escena. Es porque el proletariado es lo negativo de la política burguesa que detenta la posibilidad de llevar a cabo su superación universal, manifestando así sobre la escena política que su interés propio se confunde en definitiva con el de la entera humanidad» (*QM*, 44). Aquí vemos como, para Badiou, la reclamación, por parte de los excluidos, de entrar en escena, se realiza sobre un fundamento de universalidad: no se reclama para un grupo particular, sino que, desde lo que ha sido negado, se hace una vindicación universal, para todos y *todas*. Así, las y los excluidos, la nada no contada en el orden, sin ningún lugar fijado en el edificio social, se presenta incluso la representación del todo social, de la verdadera universalidad, contra aquellos que sólo representan sus intereses privilegiados particulares. La cuestión reside, para quien

⁶⁴² *Ib.*, p. 36.

⁶⁴³ *Ib.*, p. 37.

⁶⁴⁴ Amorós, C., *Salomón no era sabio*, p. 31.

⁶⁴⁵ *Ib.*, p. 32.

⁶⁴⁶ Cf. *supra*, apartado 3.1.

sufre esa exclusión, en hacer *como si*⁶⁴⁷ dicha exclusión no se diera⁶⁴⁸, de tal forma que bajo esa suposición pueda pensarse la posibilidad de ser/hacer lo que no te ha sido permitido ser/hacer. La subjetivación es «la producción mediante una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de la experiencia»⁶⁴⁹. La política, por tanto,

rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte. Esta ruptura se manifiesta por una serie de actos que vuelven a representar el espacio donde se definían las partes, sus partes y las ausencias de partes. La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido⁶⁵⁰.

Así, la parte de los que no tienen parte manifiesta en sí misma la pura contingencia del orden, la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante; la política hace visible lo invisible. «Hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que son y aquel en que no son, el mundo donde hay algo “entre” ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde no hay nada»⁶⁵¹. Hay política porque se manifiesta que hay un cómputo erróneo, una cuenta errónea fundamental, en las partes del todo, que hace imposible igualar lo múltiple y el todo y arruina en cadena toda la deducción de las partes del cuerpo social. «La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte»⁶⁵². La política no es el ejercicio del poder, sino un litigio emancipador que tiene como objeto contar aquellas partes que son invisibles u olvidadas por las instituciones, por el orden policial. «[U]na situación se “politiza” cuando una demanda particular comienza a funcionar como sustituto del universal imposible»⁶⁵³. La política «suspende la armonía o el consenso social y hace visible, al desvelar la existencia de partes que no tienen el mismo

⁶⁴⁷ Cf. Rancière, J., *El desacuerdo*, op. cit., p. 72.

⁶⁴⁸ Si bien es arriesgado en este punto caer en un voluntarismo por el que creamos que el mero hecho de querer algo nos abre la posibilidad de su existencia, si mantenemos la formulación del “como si” en tanto que apertura de una posibilidad en el pensamiento y no de la realización de ello, será posible salvaguardar esta necesaria fórmula para el cambio. Cf. para esta crítica al voluntarismo, Amorós, C., “La política, las mujeres y lo iniciático”, en *El Viejo Topo*, nº 100, 1996, pp. 63-64.

⁶⁴⁹ Rancière, J., *El desacuerdo*, op. cit., p. 52.

⁶⁵⁰ *Ib.*, p. 45.

⁶⁵¹ *Ib.*, p. 42.

⁶⁵² *Ib.*, p. 25.

⁶⁵³ Žižek, *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 253.

tratamiento que las demás, la distorsión o la contradicción en el seno de la comunidad o de la institución»⁶⁵⁴. La distorsión por la cual hay política es la introducción de una inconmensurabilidad en el corazón de la distribución de los cuerpos parlantes. La política suspende la configuración sensible del espacio público establecida por el orden policial, otorgando visibilidad o inteligibilidad a las partes que las instituciones condenan a la invisibilidad o al ruido de la palabra ininteligible. La clave está en la des-identificación y cuestionamiento de las distribuciones policiales. En definitiva, el conflicto político es la tensión entre el cuerpo social estructurado en el cual cada parte tiene un lugar, y “la parte de ninguna parte” que perturba ese orden en nombre de la igualdad de principio de todos los seres humanos en cuanto seres hablantes. Aparece así la paradoja de la identificación de la no-parte con el todo o del singular que se reclama como sustituto del universal, desestabilizando el orden funcional del cuerpo social. Esa parte sin lugar definido o que se resiste a ocupar el lugar subordinado que se le asigna, socava el orden policial precisamente señalando su vacío. Ello no debe entenderse como que sólo esa particularidad excluida puede ser el modelo de lo universal, sino que éste, en tanto que tal, sólo podrá serlo si incluye todo lo que había sido excluido, contra una lógica identitaria «donde la identidad pretende representar una totalidad finita» (IV, 116). En este sentido, Seyla Benhabib ha defendido un “universalismo interactivo”, contra un universalismo sustitutorio (o usurpación de lo genéricamente humano), que pretende hablar por todos y todas, sustituyendo, por ejemplo, la posición privilegiada del varón, por una supuesta humanidad de la que, en realidad, queda excluida la mitad del género humano, y que precisamente heterodisigna a “la mujer” de manera esencialista, subordinándola:

Quiero distinguir el *universalismo sustitutorio* por el *universalismo interactivo*. El universalismo interactivo reconoce la pluralidad de modos de ser humano y las diferencias entre humanos [...] el universalismo interactivo considera la diferencia como un punto de partida para la reflexión y la acción. En este sentido, “universalidad” es un ideal regulativo que no niega nuestra identidad encarnada e incorporada, sino que pretende desarrollar actitudes morales y fomentar transformaciones políticas que puedan producir un punto de vista aceptable para todos y todas. La universalidad⁶⁵⁵ no es el consenso ideal de seres ficticiamente definidos, sino el proceso concreto en política y moral del esfuerzo concreto de los seres encarnados luchando por la autonomía⁶⁵⁶.

Se trata de una crítica a una falsa universalidad o universalismo particular, como la que critica Rancière, que pretende tener-en-cuenta a todas las partes cuando en realidad es sólo un subconjunto

⁶⁵⁴ Rivera, A., “Democracia, retórica y federalismo”, *op. cit.*, p. 2.

⁶⁵⁵ Cf. también, Amorós, C., *Tiempo de feminismo*, *op. cit.*, p. 402.

⁶⁵⁶ Benhabib, S., *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992, p. 153. Traducción nuestra.

del total, por medio de la exclusión y el silenciamiento de una de las partes, el que se reclama como legítimo poseedor del *lógos*. «Todos los identitarismos consisten en efecto en interpretar las diferencias como negaciones: quienquiera que sea diferente es otro que mi ser y, por tanto, desde cierto punto de vista, no-ser» (IV, 119). Frente a ello, la política es «el arte de la construcción local y singular de casos de universalidad»⁶⁵⁷. Singularidad que ha de ser distinguida de la particularización de los derechos atribuidos a las colectividades de acuerdo con su identidad⁶⁵⁸.

Antes de desarrollar el problema del universalismo, al que ligaremos el concepto de igualdad que aquí hemos ido analizando, debemos concluir que, junto con la tesis a la que nos ha conducido la crítica de la crítica del Estado en Badiou, siendo necesarias las leyes que recogen los derechos fundamentales de las personas, será únicamente el Estado el que, salvaguardando el derecho y el principio de igualdad como garantía insoslayable frente a cualquier poder salvaje, pueda tratarnos a cada uno como a “cualquiera”. No hay un particular que sea, para las leyes del Estado de Derecho, el modelo, sino que es la regla jurídica misma la que se impone. En consecuencia, contra la crítica a Badiou del Estado, según la cual éste tiene por función re-presentar y con ello tener en cuenta a unos elementos de la sociedad y no a otros, esto es, contar por uno lo que ya ha sido contado como elemento de la sociedad; afirmamos que el Estado no es el garante de la exclusión de aquellos que no cuentan para nada, sino más bien el garante de que cualquiera cuente como cualquiera, sin tener en cuenta su identidad. Volvamos, tras la crítica que hemos realizado a la legalidad *qua* legalidad, esto es, en su carácter meramente formal y sin atender a una noción de legitimidad, a la cita con la que abríamos la crítica de Badiou al Estado de Derecho, para el que «la regla de cuenta *no propone ninguna parte particular como paradigma del ser-parte en general*. Dicho con otras palabras: ningún subconjunto [...] es mencionado en una función especial en cuanto a la operación por la cual los otros subconjuntos son enumerados y tratados. O también, ningún *privilegio explícito* cifra o codifica las operaciones por las cuales el Estado se relaciona con los subconjuntos delimitados en la situación “nacional”» (C, 227). Veíamos que el problema, para Badiou, era que, dado que dicha cuenta estatal no es validada por ninguna parte privilegiada, entonces «sólo puede serlo por un conjunto de *reglas*, las reglas de Derecho, que son formales porque justamente no consideran, en el principio de su legitimidad, ningún subconjunto particular, sino que declaran valer “para todos”, lo que quiere decir para todos los subconjuntos que el Estado registra como subconjuntos de la situación» (C, 227). Ahora bien, una vez hechas las matizaciones oportunas de la mano de Ferrajoli, Schmitt y Kant, podemos concluir que en ello no hay sino una garantía de igualdad entre todos los elementos, esto es, los individuos pertenecientes a dicho Estado, teniendo en cuenta que la legitimidad no ha de ser confundida con la legalidad, sino que tiene como fuente la voluntad a priori de todo un pueblo, esto es, de principios a priori tales

⁶⁵⁷ Rancière, J., *El desacuerdo*, op. cit., p. 172.

⁶⁵⁸ Tal y como hemos expuesto en el apartado anterior.

como la igualdad y la universalidad. Para ello, sin embargo, las leyes que los garanticen han de emanar de un Estado no subordinado ni a la lógica del capitalismo, ni a la lógica patriarcal, ni a una lógica estrictamente nacional, sino sometida al Derecho internacional. Es decir, un Estado que haga valer a cualquiera como igual a cualquiera, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por su identidad nacional, racial, sexual, religiosa, económica, ni ninguna otra condición o circunstancia personal o social⁶⁵⁹.

Conclusiones de la sección II

A lo largo de esta sección hemos tratado de mostrar la necesidad del Estado, sus instituciones y sus leyes tras la ruptura llevada a cabo por los levantamientos populares, que por sí mismos no son legítimos, pero que abren la posibilidad de legitimación de una nueva legalidad.

Para ello hemos comenzado, primero, por la importancia de la política en el pensamiento de Badiou, como procedimiento de verdad que consideramos privilegiado en su obra. Tras esta breve concreción del problema a analizar, hemos establecido la crítica a las corrientes neoescépticas que niegan las verdades en política y, con ello, la posibilidad de sustraerse al sistema económico imperante. Sin el advenimiento acontecimental de verdades en política, todo se convierte en gestión de la vida del animal humano; y, paralelamente, para la protección de esa vida por parte del capital-parlamentarismo, todo se basa en la erradicación de aquello que la amenace. De esta forma, aquello que no sea idéntico al modelo consensuado es intolerable y señalado, a priori e invirtiéndose falazmente la carga de la prueba, como intolerante y totalitario. El derecho a la diferencia se traduce, con ello, en la intolerancia contra lo no-idéntico. El enemigo establecido por Badiou en este análisis es el Estado y su forma capital-parlamentaria. A continuación, y como último apartado del primer capítulo, hemos caracterizado el procedimiento político de Badiou como una prescripción subjetiva inmanente no condicionada por la experiencia de lo dado. Una vez concretados los términos de los procedimientos políticos de verdad, hemos pasado a especificarlos como política de masas, cuya base sería la acción de las masas organizadas contra la gestión estatal de la situación, haciendo, con ello, una primera mención a la que consideramos necesaria distinción entre lo estatal y lo económico. Esta política de masas se opone, en un segundo momento, según Badiou, al Estado de Derecho, basado en un formalismo jurídico al que, sin embargo, nos hemos opuesto gracias a las teorías de Schmitt, Ferrajoli y Kant, de manera que hemos podido concluir que sólo unas leyes no subordinadas a la lógica capitalista ni patriarcal, sino emanadas de un Estado social y democrático de Derecho, pueden tratarnos

⁶⁵⁹ Cf. C.e., art. 14.

como cualquiera, pero no, como pensaba Badiou, en tanto que identificables, sino como iguales. Hemos debido, para ello, distanciar la cara liberal de la cara social de los Estados actuales para concluir, con ello, que los derechos sociales, si bien no han sido fruto de la propia legalidad, sino de las revoluciones de los movimientos sociales de la Historia, han debido institucionalizarse para que las garantías que defienden fueran realmente satisfechas. Así, calificando los acontecimientos políticos no como estados de excepción que meramente transgredan las normas, ni como meras reformas intrajurídicas, sino como auténticas rupturas con respecto al orden vigente en cada momento, hemos vinculado la necesidad de su advenimiento a su irrenunciable establecimiento como nuevo orden legal.

Sin su carácter de ley, aun surgiendo como no-ley, consideramos imposible la erradicación de la desigualdad político-social, cuya raíz hemos hallado en la estructura patriarcal, radicalizando la postura de Badiou en defensa de la igualdad universal. En definitiva, *las cualquiera*, en tanto que históricamente excluidas de los sistemas jurídico-políticos que fundamentan la sociedad, reivindican su inclusión en los mismos a partir de la visibilización de su ausencia.

III. DIVINIDAD A DISTANCIA DE PABLO DE TARSO A PLATÓN

Introducción

La figura de Pablo de Tarso desde la lectura del pensamiento político actual, como figura militante, nos permitirá transitar hacia una secularización del concepto de lo divino como puesta a distancia que hace posible el advenimiento del universalismo igualitario.

Aunque según la tradición teológica oficial, el Apóstol San Pablo representaría el nacimiento de la historia del cristianismo como institución, en tanto que verdadero fundador, por tanto, de la religión y de la teología cristianas, trataremos de reinterpretar desde el comienzo su figura a la luz, más bien, del pensamiento político contemporáneo, por lo que nos focalizaremos en la relectura contemporánea secularizada y politizada, por parte de autores como Slavoj Žižek, Giorgio Agamben, y nuestro autor Alain Badiou, así como por parte de lecturas teológico-políticas, como la de Carl Schmitt, Karl Barth o Jacob Taubes. Todo ello con vistas a tomarlo como figura clave para repensar el universalismo, la Ley, el motor de la acción, la gracia, la urgencia de la escatología ligada a la fe, el estatuto del acontecimiento, la relación –ruptura quizás– entre lo antiguo y lo nuevo, etc.

Recurrimos a la lectura badiouana de Pablo de Tarso para rastrear qué significa “ley” en la filosofía de aquél. Si bien hay una ambigüedad intencionada entre la Ley teórica u ontológica (ley de

la cuenta de la estructura de una situación) y la Ley práctica o política (Ley del Estado o de la tradición), aquí trataremos de dilucidar qué quiere, en general, decir Badiou cuando nombra la Ley y se opone a ella.

Pero se irá viendo cómo estaremos tomando en todo momento la teología paulina como referente polémico que sirva para identificar aquello a lo que no debe desembocar un pensamiento político como distancia respecto de un mundo con el que ha de ejercerse una ruptura. La ley de la fe, la ruptura y la distancia que instituye Pablo a partir de Cristo no constituirán sino un simulacro. El porqué de esta hipótesis se irá vislumbrando a lo largo de esta sección, inicialmente con el primer capítulo, en el que presentaremos y lidiaremos con la figura del apóstol. A continuación, defendaremos, a partir de la filosofía feminista, el concepto de igualdad como aquello que ni el universalismo paulino, ni el propio pensamiento político de Badiou, logran representar. Por último, la secularización de la divinidad, necesaria, en cierto sentido, para hacer posible la igualdad, quedará traducida como distancia gracias al pensamiento de Platón.

Capítulo 1. Ley, ruptura y distancia en Pablo de Tarso

1.1. A modo de introducción: la contemporaneidad de Pablo de Tarso.

[S]iempre es posible que piense en el siglo un pensamiento no conforme.

Alain BADIOU, *San Pablo o la fundación del universalismo*.

[I]nsiste a tiempo y a destiempo

Pablo de TARSO, 2 Tim 4,2.

San Pablo está *aquí, hoy, entre nosotros* [...] universal y eterno, pero extemporáneo.

Pier Paolo PASOLINI, *San Pablo*.

Toda obra, todo texto, contiene un indicativo histórico que no señala sólo su pertenencia a una determinada época, sino que [...] llega a su legibilidad en un determinado momento histórico.

Giorgio AGAMBEN, *El tiempo que resta*.

Σαῦλος δέ, ὁ καὶ Παῦλος (Hechos 13,9): Saulo (si lo nombramos como judío de la diáspora de tendencia farisea, formado en Jerusalén en estricta observancia de la Ley), Pablo (si nos referimos

a él según el registro de ciudadanía romana⁶⁶⁰), originario de Tarso (Cilicia)⁶⁶¹ –donde nacería hacia el siglo I d.C.–, formado en la cultura griega desde su infancia (habla y escribe en la koiné de su tiempo), fabricante de tiendas de campaña⁶⁶²; va a ser tomado aquí como una figura clave en tanto en cuanto sufre un giro en su vida (aproximadamente, hacia el año 32-34), por el que pasa de ser un apasionado perseguidor de “la Iglesia de Dios”⁶⁶³ –en sus cartas no aparece ni una sola vez la palabra *χριστιανός*⁶⁶⁴–, a ser el apóstol que predica su mensaje a todas las naciones⁶⁶⁵. Se trata de la aparición⁶⁶⁶ que habría tenido de Jesús resucitado en el camino a Damasco –hacia donde se dirigía a perseguir a “discípulos del Señor” o “seguidores del Camino” (Hechos 9,1)–, tras la que pasaría tres días de ceguera, reconvertido con ello al cristianismo⁶⁶⁷. Este acontecimiento personal será un acontecimiento a su vez universal –dado el nexo indisoluble entre su biografía y su doctrina, entre su historia

⁶⁶⁰ Los dominadores helenísticos y también los romanos les otorgaron a los judíos una jurisdicción propia, siempre y cuando no afectase a las leyes generales del Estado. Podían, asimismo, obtener, como Pablo, la ciudadanía romana (Cf. Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, Salamanca, Sígueme, 1978, p. 29). Según Günther Bornkamm, no debemos pensar que toma el nombre de Pablo sólo después de su conversión.

⁶⁶¹ Lucas, en sus Hechos de los apóstoles, lo presenta con las siguientes palabras que pone en su boca: «Yo soy judío, nacido en Tarso de Cilicia, pero educado en esta ciudad [Jerusalén] instruido a los pies de Gamaliel en la exacta observancia de la Ley de nuestros padres; estaba lleno de celo por Dios, como lo estáis todos vosotros el día de hoy. Yo perseguí a muerte a este Camino [la Iglesia], encadenando y arrojando a la cárcel a hombres y mujeres, como puede atestigüarmelo el Sumo Sacerdote y todo el Consejo de ancianos» (Hechos 22,3-5).

⁶⁶² «En el judaísmo [...] la formación teológica se simultaneaba con el aprendizaje y el ejercicio de una profesión de tipo práctico [...] Pablo fabricaba tiendas» (Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 43).

⁶⁶³ «ya estáis enterados de mi conducta anterior en el Judaísmo, cuán encarnizadamente perseguía a la Iglesia de Dios y la devastaba» (Gál 1,13). «Saulo hacía estragos en la Iglesia; entraba por las casas, se llevaba por la fuerza hombres y mujeres, y los metía en la cárcel» (Hechos 8,3). Incluso daría, según Lucas, su aprobación a la muerte de Esteban por apedreamiento (Hechos 7,56 - 8,1): «Saulo aprobaba su muerte» (Hechos 8,1).

⁶⁶⁴ Hasta bien avanzado el siglo II d.C., el cristianismo primitivo fue considerado una secta dentro del judaísmo, y los cristianos serán identificados, a partir de la visibilidad de la figura del mártir, como grupo por parte de los romanos y por los paganos cultos, como un nuevo colectivo cuyo Dios era incompatible con los dioses oficiales. Los prosélitos de Jesús no comenzaron a llamarse “cristianos” hasta finales del siglo I d.C. El término *χριστιανός* aparece en el Nuevo Testamento en Hechos 11,26 («En Antioquía fue donde, por primera vez, los discípulos recibieron el nombre de “cristianos”»); 26,28 y 1 Pedro 4,16. Está claro que Jesús no fundó el cristianismo; pero, ¿lo hizo Pablo?

⁶⁶⁵ A partir de entonces, dedicaría su vida a predicar el *kerygma* a lo largo de Asia Menor, Grecia y Macedonia, donde fundaría comunidades, pretendiendo llegar, según él, a los confines de la Tierra (Cf. Rom 10,18; 15,11): de Jerusalén a Roma y todo el occidente, incluso hasta España. Pasaría primero tres años en Arabia, tras lo cual haría una primera corta visita personal a Cefas en Jerusalén (Gál 1,18). Tras ello y hasta la asamblea apostólica o concilio de Jerusalén, se da un segundo período de catorce años (por Cilicia, Siria, Turquía, Macedonia, Grecia). Sus epístolas datan de un período de menos de una década, comprendido entre el año 48-50 (en torno al cual se celebraría el Concilio de Jerusalén –en el que se admitirá que la Ley judía no obliga a los cristianos convertidos del paganismo, además de reconocerse oficialmente la misión de Pablo como Apóstol de los gentiles–) y el 56-58, aproximadamente, cuando es detenido en Jerusalén y mantenido en prisión en Cesarea de Palestina hasta el 58-60 (la totalidad del plazo en el que debía sustentarse su proceso, lo que hace suponer que el proceso nunca tuvo lugar, por incomparecencia de los acusadores), cuando sería llevado a Roma, donde permanecería dos años más, hasta el 60-62. No hay ninguna teoría fidedigna de lo que sucedería a continuación, por lo que en realidad no se sabe nada de cómo y cuándo murió, pero la hipótesis más generalizada es que habría habido un sobreesimimiento de su proceso y quedaría libre, y que el último cautiverio en Roma terminaría con el martirio hacia el 60-67, bajo Nerón (Cf. “Epístolas de San Pablo”, Introducción, en *Biblia de Jerusalén*, Barcelona, Desclée De Brouwer, 1971, p. 1499). Aunque insistimos en que los datos sobre su cautividad en Jerusalén y Cesarea, así como de su traslado a Roma y su muerte, son fragmentarios e inseguros.

⁶⁶⁶ «me fue comunicado por una revelación el conocimiento del Misterio» (Ef 3,1).

⁶⁶⁷ Tendremos que ver si, efectivamente, este hecho es vivido por sí mismo o si podemos interpretarlo como conversión de una religión a otra, o más bien de otro modo; y si, en todo caso, puede ser pensado como ruptura acontecimental.

y su teología— y deberemos interpretar si se da con ello una ruptura entre aquello que se deja atrás y aquello que con dicho acontecimiento se abre⁶⁶⁸.

Para leer y analizar a Pablo de Tarso, tomaremos primordialmente sus epístolas⁶⁶⁹ —y no tanto, por las razones que a continuación veremos que nos aportan Pasolini y Bornkamm, los *Hechos de los apóstoles* de Lucas—, que no deben ser tomadas como un sistema cerrado, riguroso y ordenado, sino como una doctrina que responde siempre a situaciones concretas. Las epístolas fueron dictadas por Pablo y están escritas en la koiné de la época, sin muchos semitismos. Él escribe únicamente el saludo final. Pablo escribe, por tanto, cartas y ninguna de ellas es un escrito doctrinal. Pero, aunque dedicado a la praxis misional, y apremiado por problemas, luchas y tareas concretas ello no hace que deba de dejar de considerarse un teólogo. «Ya la contraposición en uso entre “praxis” y “teoría”, en este caso entre vida y teología, para Pablo carece totalmente de sentido»⁶⁷⁰. Las cartas de Pablo son efectivamente cartas, que debían ser leídas públicamente a un círculo amplio de oyentes en las asambleas litúrgicas. Fueron escritas a determinadas personas, en una determinada coyuntura y por motivos muy concretos, como por ejemplo las circunstancias adversas que le obligan a escribir por mantenerle alejado de la comunidad. Lo que vamos a poner en juego en este primer apartado del capítulo dedicado al apóstol, es la coyuntura temporal propia de sus cartas, su carácter intempestivo, y por ello con un carácter potencialmente eterno y, como veremos, susceptible de ser contemporáneo a nuestro propio presente, pero a la vez ajeno al mismo, en una «impresión ambigua que producen las cartas del apóstol —la de una inmediatez, a la que nos sentimos empujados por ellas y al mismo tiempo la de una extraña distancia, que experimentamos al leerlas—»⁶⁷¹. Y es que esta «distancia entre nosotros y los documentos que nos ha legado el pasado debe ser respetada y no suprimida»⁶⁷², para que pueda brillar en su fuerza de ruptura atemporal. «Los enunciados de Pablo son intemporalmente legítimos» (SP, 39).

⁶⁶⁸ Como explicaremos en la tercera sección, dedicada al concepto de eternidad, la “resurrección de Cristo” sirve de modelo a la noción de acontecimiento en tanto que aparición de la eternidad y la infinitud *en* el tiempo: algo eterno acontece *en* el mundo, en el sentido de acontecimiento como eternidad *en* el tiempo, infinitud *en* la finitud.

⁶⁶⁹ La versión que utilizamos es la edición española de la *Biblia de Jerusalén* —publicada primeramente en francés en Bruselas en 1967 por la editorial Desclée De Brouwer y posteriormente traducida al castellano en 1971—, puesto que se trata, a diferencia de otras ediciones de la Biblia, de una traducción directa del hebreo y del griego, por parte de grandes especialistas de la Escritura.

⁶⁷⁰ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 23.

⁶⁷¹ *Ib.*, pp. 27-28.

⁶⁷² *Ib.*, p. 25.

Las cartas propiamente paulinas son la primera a los Tesalonicenses⁶⁷³, la primera y la segunda a los Corintios⁶⁷⁴, Gálatas, Romanos⁶⁷⁵, Filipenses⁶⁷⁶ y, según la mayoría de los exégetas, Filemón⁶⁷⁷; mientras que las cartas, sin duda de tendencia paulina, pero inauténticas, apócrifas, postpaulinas o deuteropaulinas serían Colosenses⁶⁷⁸, Efesios⁶⁷⁹, la primera y la segunda a Timoteo, Tito⁶⁸⁰, la segunda a los Tesalonicenses⁶⁸¹ y Hebreos⁶⁸².

⁶⁷³ Escrita hacia el año 50-51. La cristiandad de Tesalónica se compondrá principalmente de gentiles convertidos. El contenido de la carta son básicamente exhortaciones prácticas y la parusía como venida de Cristo que traerá la salvación. Pablo insiste tanto en la inminencia imprevisible de esta venida, que exige vigilancia, hasta el punto de producir la impresión de que la verán en vida, como en tranquilizar a sus fieles inquietos recordándoles que aún no ha llegado el Día y que estará precedido de algunas señales.

⁶⁷⁴ La primera escrita hacia finales del 52 o hacia el 57, y la segunda hacia finales del 57. Corinto era un foco de cultura griega, capital del paganismo densamente poblada, una colonia judía con población cosmopolita, con mala fama por la libertad de sus costumbres. En estas cartas se trata la resurrección de la carne, y la contraposición entre la locura de la Cruz y la sabiduría helénica.

⁶⁷⁵ Gálatas (escrita hacia el 54 o hacia el 57) y Romanos (del 57 al 58) tratan el mismo problema: Gálatas como reacción inmediata provocada por una situación concreta (el conflicto de Antioquía) y Romanos como exposición más serena y más completa. Roma es una comunidad en la que los convertidos del judaísmo y de la gentilidad están expuestos a despreciarse mutuamente. Sin embargo, es una comunidad que ni Pablo conoce ni conoce a Pablo, de modo que, como explicaremos, escribe la carta para anunciarles su viaje a Roma, que se demora para llevar a Jerusalén la colecta reunida en las comunidades de Asia menor, Grecia y Macedonia, por lo que sería escrita en el viaje de Efesio a Jerusalén. Por tanto, en ella el adversario va a ser el judaísmo, pensando en los problemas a los que se deberá enfrentar en Jerusalén. Por ello, se enfrenta aquí a la confianza judía en la Ley, frente a la cual proclama la libertad en la fe. Volver a la Ley judía haría inútil la obra de Cristo. Aunque no niega su valor, le asigna sus límites, como etapa provisional en el conjunto del plan divino de salvación. La Ley de Moisés es buena y santa en sí e hizo que los fieles conocieran la voluntad de Dios, pero no consiguió que se movieran más que en el pecado. La Promesa hecha a Abraham antes de la Ley es concedida en Cristo: su muerte y resurrección han destruido la vieja humanidad, viciada por el pecado de Adán, y han creado una humanidad nueva, a través de la fe, ya no por las obras. La economía mosaica tuvo su valor como etapa preparatoria, pero ha caducado. Los judíos que pretenden mantenerse en la Ley, no están en la verdadera salvación. En adelante, tanto los fieles de origen judío como gentil, están unidos en Cristo.

⁶⁷⁶ Escrita hacia el 56-57 o el 54-55. Filipos es una importante ciudad de Macedonia y colonia romana. Pablo está preso en el momento en que la escribe.

⁶⁷⁷ Escrita hacia 61-63, estando preso en Roma. Muchos intérpretes, como Bornkamm, la consideran como auténtica. Es la única epístola paulina privada, dirigida a una persona. Esta breve carta a Filemón «muestra que el apóstol no se plantea el problema social de la esclavitud, de una forma pragmática y a nivel de principios, pero sí lo examina a la luz de Cristo, ante el cual no hay diferencia que valga entre amo y siervo, entre libre y esclavo» (Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 130). Se da, por tanto, una solución del problema de la esclavitud: aun cuando mantengan sus relaciones sociales de antaño, el dueño y el esclavo cristianos ya no deben vivir más que como dos hermanos al servicio del mismo Señor. Analizaremos detenidamente esta cuestión a la luz, sobre todo, de 1 Cor 7, 20-31.

⁶⁷⁸ En esta carta postpaulina, la doctrina paulina se estaría enfrentando a la importancia que la filosofía helénica concede a las potencias celestes que dirigen la marcha del cosmos. Se comparan estas Potencias con los ángeles de la tradición judía y se afirma que ya han cumplido su papel como intermediarios y administradores de la Ley. Pero su papel ha concluido con el nuevo orden que ha instaurado Cristo, que domina ahora como Hijo de Dios a esas Potencias. Los cristianos han quedado liberados de esos “elementos del mundo” por su unión con Cristo, Señor (κύριος) y Cabeza, mediante el bautismo.

⁶⁷⁹ Escrita en torno al año 100, d. C, según Bornkamm. Parece dirigirse a los creyentes en general, no tanto concretamente a los efesios. Su estilo es más recargado que en las epístolas anteriores. Aparece la Iglesia como humanidad salvada y como Cuerpo de Cristo. Vuelve a insistir en el pasado pecador de la humanidad, como en Romanos, en los dos pueblos (judíos y gentiles), que se presentan unidos ahora en Cristo.

⁶⁸⁰ 1 y 2 Timoteo 1 y Tito, son las denominadas desde el siglo XVIII “pastorales”, puesto que ofrecen directrices para las organizaciones de las comunidades cristianas. Algunos intérpretes (Cf. “Epístolas de San Pablo”, Introducción, en *Biblia de Jerusalén*, op. cit., pp. 1501-1508) las hacen datar en el período en el que Pablo es liberado (1 Timoteo y Tito, hacia el año 65) y con Pablo preso de nuevo (2 Timoteo, hacia el año 67), por lo que interpretan que su situación es grave y se siente próximo a su fin, e incluso que insinúa que fue liberado, por lo que no habría muerto en su primer cautiverio, sino en el segundo, por lo que 2 Timoteo habría precedido en breve tiempo a su martirio. Según Bornkamm, en cambio, habrían sido escritas en los primeros decenios del siglo segundo.

⁶⁸¹ En torno a cuyo concepto de κατέχων, a pesar de tratarse de una carta deuteropaulina, se han derramado ríos de tinta.

⁶⁸² Ha sido siempre puesta en entredicho. No es del estilo propio de Pablo. No es suya la forma de citar y de utilizar el Antiguo Testamento. Faltan el saludo y el preámbulo con el que suele comenzar sus cartas.

En el preámbulo de muchas de sus cartas, Pablo comienza proclamándose apóstol: “apóstol llamado por la voluntad de Dios”, “apóstol de Cristo Jesús”, “el último de los apóstoles”. Pero no uno de esos “superapóstoles” [ὑπερλίαν ἀποστόλων] (2 Cor 12,11)⁶⁸³, es decir uno de los doce apóstoles, sino, en concreto, apóstol de los gentiles, de los pueblos, o de las naciones (ἔθνη), es lo mismo. Como concepto del cristianismo primitivo, “apóstol”, pues, no se reduce al círculo de los doce, sino que significa misionero enviado por Cristo. Es apóstol sin requerirse para ello haber sido compañero de Cristo ni testigo de sus hechos. Ha sido llamado a ser apóstol por la propia voz de Cristo: «Pablo, apóstol, no de parte de los hombres ni por mediación de hombre alguno, sino por Jesucristo y Dios Padre, que le resucitó de entre los muertos» (Gál 1,1). Las tres cartas pastorales lo recalcan también: «yo he sido constituido heraldo y apóstol, maestro de los gentiles en la fe y en la verdad» (1 Tim 2, 7); «Pablo, apóstol de Cristo Jesús por voluntad de Dios para anunciar la Promesa de vida que está en Cristo Jesús» (2 Tim 1,1); «Pablo, siervo de Dios, apóstol de Jesucristo para llevar a los escogidos de Dios a la fe» (Tito 1,1). En la interpretación mesiánica de Agamben, el concepto tendría el siguiente sentido: «el apóstol es un enviado, en este caso no de los hombres, sino del mesías Jesús y de la voluntad de Dios para el anuncio mesiánico⁶⁸⁴»⁶⁸⁵. «En el tiempo mesiánico el apóstol ocupa el puesto del profeta, está en su lugar»⁶⁸⁶. Ya no se trata de que Dios hable a través de él, sino que él es el encargado de un fin determinado y él debe encontrar las palabras de lo que ha de anunciar. Y, mientras que el profeta se relaciona con el futuro, «a un tiempo que ha de venir, aún no presente»⁶⁸⁷, el apóstol se relaciona con el tiempo presente, ὁ νῦν καιρός. «El anuncio no se refiere a un evento futuro, sino a un hecho presente»⁶⁸⁸. Ese anuncio (εὐαγγέλιον) es la misión del apóstol en el tiempo presente: «Predicar el Evangelio [...] es un deber que me incumbe [...] lo hago forzado [...] es una misión que se me ha confiado» (1 Cor 9,16-17). «He sido yo quien, por el Evangelio, os engendré en Cristo Jesús. Os ruego, pues, que seáis mis imitadores» (1 Cor 4,15). Ese εὐαγγέλιον indica tanto el acto del anuncio como su contenido. La carta, el anuncio y el bien anunciado, se confunden. Pero el anuncio necesita el complemento de la fe para pasar de su potencia al acto: «Lo que se anuncia es la fe que muda en acto la potencia del anuncio. La fe es pasar a acto; es la *enérgeia* del anuncio»⁶⁸⁹. «El

⁶⁸³ «en nada he sido inferior a esos “superapóstoles”, aunque nada soy» (2 Cor 12,11).

⁶⁸⁴ Según teólogos como Bornkamm, sin embargo, para Saulo, el misionero fariseo de la diáspora, la fe en que Jesús es el Mesías no constituye motivo suficiente de persecución. En tal caso, los cristianos serían simplemente una secta judía más, pero no una herejía que debiera ser perseguida y excluida por parte del judaísmo estricto. Por tanto, frente a las tesis de Agamben, el mensaje de Pablo no puede ser un mesianismo más dentro del judaísmo, pues entonces, antes del acontecimiento del camino a Damasco, Saulo no habría perseguido a los de la Iglesia de Dios tan fervientemente, si los hubiera considerado una mera secta judía más.

⁶⁸⁵ Agamben, G. *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Madrid, Trotta, 2006, p. 65.

⁶⁸⁶ *Ib.*, p. 66.

⁶⁸⁷ *Ib.*, p. 67.

⁶⁸⁸ *Ib.*, p. 92.

⁶⁸⁹ *Ib.*, p. 93.

anuncio no es un *logos* vacío en sí mismo, que puede, sin embargo, ser creído o verificado. Nace (*egenéthe*) en la fe de quien lo profiere y de quien lo escucha y sólo vive en ella»⁶⁹⁰.

Pues bien, el contenido del anuncio de Pablo, su doctrina, su teología, su predicación, su “kerygma” apostólico es la proclamación de Cristo crucificado y resucitado según las Escrituras, añadido a la aplicación de ese evangelio a la conversión de los gentiles⁶⁹¹. El κήρυγμα es, pues, la proclamación o el anuncio de Jesús que se hace a los no creyentes, el contenido sustancial de la buena nueva de salvación, la muerte y la resurrección de Cristo, fundamento de la fe cristiana, la justificación por la fe y no por las obras de la ley. «El gran tema de su predicación, la salvación de Cristo para todos – judíos y no judíos– y juntamente el fin de la ley como camino de salvación, le quedó bien grabado desde el instante mismo de su conversión y vocación, y permaneció invariable hasta el final de su vida»⁶⁹². Su teología no es, por tanto, una mera repetición de las palabras de Jesús⁶⁹³, sino que tiene por objeto al propio Jesucristo y la salvación posibilitada por su muerte en la cruz y su resurrección. «La palabra de Jesús ha sido sustituida por la palabra sobre Cristo, sobre su muerte, su resurrección y su vuelta al final de los tiempos»⁶⁹⁴. Se trata de la proclamación de la historia de Cristo como acontecimiento de salvación; «la predicación y la teología de Pablo son una interpretación y un desarrollo del kerygma de la primitiva comunidad cristiana»⁶⁹⁵, acorde con la línea universalista inaugurada en Antioquía⁶⁹⁶. «Los comienzos de la comunidad cristiana de allí se remontan a los judeo-cristianos helenistas⁶⁹⁷ expulsados de Jerusalén [...] cuya fe en Cristo se diferenciaba de la que profesaba la primitiva comunidad palestinese por su libertad frente a la ley judía»⁶⁹⁸. Ahí es donde, en época temprana, alcanzó el cristianismo a los griegos. Allí el nombre “cristiano” se acuñó para designar a un tercer grupo distinto de judíos y paganos. Será por ello una suerte de centro de operaciones

⁶⁹⁰ *Ib.*, p. 94.

⁶⁹¹ Cf. “Epístolas de San Pablo”, Introducción, en *Biblia de Jerusalén*, *op. cit.*, p. 1500. Los gentiles son los paganos, que no forman parte del pueblo privilegiado de la promesa.

⁶⁹² Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, *op. cit.*, p. 131.

⁶⁹³ Pablo escribió unos veinte años después de la muerte del Jesús histórico. «La fe de Pablo comienza con la resurrección, ya que el Apóstol no conoce a Jesús según la carne, sino sólo a Jesús mesías» (Agamben, G., *El tiempo que resta*, *op. cit.*, p. 124); «el contenido esencial de la fe paulina no es la vida de Jesús, sino Jesús mesías, crucificado y resucitado» (*idem*). Por otra parte, los cuatro evangelios canónicos fueron escritos mucho más tarde (entre los años 60 y 100 del siglo I d.C.) y fueron afectados por la Guerra de los Judíos (66-73 d.C.). «[L]a vida empírica de Jesús no se menciona prácticamente en las epístolas [...] La enseñanza de Jesús, así como sus milagros, son soberanamente ignorados. Todo se reduce a un solo punto: Jesús, hijo de Dios [...], y por tanto Cristo, murió en la cruz y resucitó» (SP, 35).

⁶⁹⁴ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, *op. cit.*, p. 160.

⁶⁹⁵ *Ib.*, p. 164.

⁶⁹⁶ Y que también podría rastrearse en el judaísmo alejandrino de Filón (Cf. Villacañas, J. L., *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, Madrid, Trotta, 2016, pp. 96-126).

⁶⁹⁷ Helenistas, es decir, griegos, es decir, gentiles. Los “helenistas” eran cristianos de origen judío, aunque proceden de la diáspora y tienen como lengua materna el griego. En cambio, los denominados “hebreos”, son también cristianos de origen judío, pero arameoparlantes.

⁶⁹⁸ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, *op. cit.*, p. 65.

de la misión paulina. Allí, el judaísmo helenístico liberal de la diáspora no mantenía la antigua ceremonia de la circuncisión⁶⁹⁹. De acuerdo con la tradición judía, Dios escoge a Abraham de entre todos los pueblos (Gén 12) y sella con él y con Israel como pueblo elegido (Gén 15,17) su alianza mediante el signo de la circuncisión⁷⁰⁰. Pero ahora los gentiles son también descendientes y herederos de Abraham, y por tanto miembros de la Jerusalén celeste (Gál, 4, 23-31), del Israel de Dios (Cf. Gál 6, 16). Lo propio de la predicación paulina es, entonces, el «anuncio del evangelio, libre de la ley, entre los paganos»⁷⁰¹ con un alcance “mundial” (Cf. Rom 10, 18; 15, 11): de Jerusalén a Roma y todo el occidente, incluso hasta España. Lo que aporta específicamente Pablo es la justificación sólo por la fe y la unidad de judíos y gentiles en la Iglesia, en tanto que apóstol de las naciones. Su evangelio, su vocación como apóstol de los gentiles «se reduce a que Dios, al enviar a Cristo, puso fin al sistema salvífico judío, basado en la justicia de la ley, y con la justicia por sola la fe dejó abierto a todos el acceso a la salvación»⁷⁰².

Ahora bien, tras toda esta breve introducción en torno a la biografía y la teología paulinas, ¿cómo de-mostrar la contemporaneidad del *kerygma* de este apóstol de los gentiles? Pues bien, que tomemos a Pablo de Tarso como una figura militante contemporánea es una idea que le debe mucho a una película de Pier Paolo Pasolini que, sin embargo, nunca habría sido estrenada y de la que sólo conservamos su guion⁷⁰³ y unas instrucciones del propio Pasolini a quien fuere el director de producción⁷⁰⁴. De eso que no llegaría a ser finalmente más que un escrito, Badiou atestigua que Pasolini quería

hacer de Pablo un contemporáneo sin modificar en absoluto sus enunciados. Quería restituir de la manera más directa, más violenta, la convicción de una integral actualidad de Pablo [...] Que es nuestra sociedad a la que Pablo se dirige [...] Quería decir: Pablo es nuestro contemporáneo ficticio porque el contenido universal de su predicación, obstáculos y fracasos incluidos, es todavía absolutamente real⁷⁰⁵ [...] Para Pasolini, Pablo deseó destruir de manera revolucionaria un modelo de sociedad fundada en la desigualdad social, el imperialismo y la esclavitud (*SP*, 39).

⁶⁹⁹ «[T]anto para el judaísmo como para el judeocristianismo estricto, la circuncisión constituía el signo inalienable de la alianza, otorgado por Dios a Abrahán desde tiempo inmemorial para su descendencia, y aseguraba a los judíos su pertenencia al verdadero pueblo de Dios [...] Para la primitiva comunidad, todavía estrechamente ligada a la ley, con la obligación de circuncidarse estaba en juego nada menos que la mismísima continuidad de la historia de la salvación» (*Ib.*, p. 71).

⁷⁰⁰ Cf. *Ib.*, p. 194.

⁷⁰¹ *Ib.*, p. 89.

⁷⁰² *Ib.*, p. 55.

⁷⁰³ Pasolini, P. P., *San Pablo. Proyecto de una película sobre San Pablo*, Madrid, Ultramar, 1982.

⁷⁰⁴ Pasolini, P. P., *Esbozo de escenificación para una película sobre San Pablo (bajo la forma de apuntes para un director de producción)* [22-28 mayo 1968], en *San Pablo. Proyecto de una película sobre San Pablo*, Madrid, Ultramar, 1982.

⁷⁰⁵ De forma análoga, Badiou ha querido hacer intemporal a Platón en su *República de Platón* (Cf. *RP*).

Con ello se muestra que Pablo es contemporáneo a nuestro propio tiempo por ser extemporáneo al suyo: interviene en su situación mediante sus *Cartas*, que son palabra que interrumpe de forma intempestiva: «No os acomodéis a los criterios de este siglo; al contrario, transformaos, renovad vuestro pensamiento [voũς]» (Rom 12,2). No se trata de huir del siglo, sino de no dejarse conformar por él y, mediante el pensamiento, transformarse. En su prosa no hay casi huellas de sus circunstancias y de su época, lo que la hace intemporal, universalizable y de una contemporaneidad incesante (Cf. *SP*, 38). El propio Pasolini lo declara en las primeras líneas de la introducción al guion de su película sobre Pablo de Tarso: «La idea poética –que debería convertirse en el hilo conductor de la película y al mismo tiempo en su novedad– consiste en trasladar todos los hechos de San Pablo a nuestros días [...] Que es a nuestra sociedad a quien se dirige»⁷⁰⁶; y ello sin tergiversar su mensaje, sino usando textualmente sus palabras.

El filme de Pasolini transcurriría del año 1938 al año 1944. Por tanto, en plena segunda guerra mundial, que tendría como protagonistas a los nazis, a los militares de las SS, representados por el imperio romano. Aunque en la escena 84 hay un salto de la ocupación nazi [procurador Félix] a la americana [procurador Festo], de la que Pasolini afirma lo siguiente: «Formalmente es lo mismo. El poder tiene el mismo rostro. Por tanto, la escolta de la nueva autoridad ya no está formada por las SS, sino por policías americanos»⁷⁰⁷. Los fariseos, por su parte, quedan representados «por la clase conservadora y reaccionaria francesa; entre ellos, naturalmente, los colaboracionistas de Pétain»⁷⁰⁸, fascistas, siervos del poder nazi, “poderosos” burgueses seguidores de la autoridad y de las tradiciones racistas y discriminatorias, con su culto a la autoridad y al orden de las SS, con su hipocresía y su convencionalismo; los gentiles son los laicos liberales y materialistas; son, por una parte, intelectuales ilustrados, laicos, historicistas, marxistas, clericales, que lo critican desde teorías freudianas y jungianas, considerando su teoría irracionalista, moralista, metafísica, reaccionaria, legalista, conformista, o propia de una vuelta a un estado infantil; y, por otra parte, campesinos y subproletarios, pobres, negros y homosexuales, que lo critican por su complicidad con el poder y su adulación al mismo, por su legalismo, su autoritarismo, por la rigidez codificada de su lenguaje y por sus ansias de poder. Ante la audiencia de gentiles, Pablo no es más que un «antiguo Fariseo, nacido en la norma, en la legalidad y en el privilegio»⁷⁰⁹, aunque también un gran organizador: un hombre práctico, burócrata.

En la serie de escenas que albergan los viajes de Pablo, se realizan las siguientes trasposiciones topológicas: Roma es Nueva York, como capital del colonialismo y el imperialismo; Jerusalén es París, como centro cultural, ideológico, civil y religioso; Atenas es la Roma actual, ciudad con tradición histórica pero no religiosa (moderna, escéptica, irónica y liberal, de evangelización de persona

⁷⁰⁶ Pasolini, P. P., *San Pablo*, op. cit., p. 9.

⁷⁰⁷ *Ib.*, p. 107.

⁷⁰⁸ *Ib.*, p. 19.

⁷⁰⁹ *Ib.*, p. 64.

cultas y acomodadas); Antioquía es Londres o Ginebra, capital anterior al imperio dominante; Damasco es Barcelona; Corinto es Génova; Filipos es Múnich o Colonia o Bonn; Cesárea es Vichy; y el itinerario, por tanto, se desarrolla no en el Mediterráneo, sino en el Atlántico.

La tesis principal de Pasolini es ésta:

está claro que San Pablo derribó revolucionariamente, con la simple fuerza de su mensaje religioso, un tipo de sociedad basada en la lucha de clases, el imperialismo y sobre todo el esclavismo; por consiguiente, está claro que la aristocracia romana y las distintas clases dirigentes colaboracionistas son sustituidas, por analogía, por la clase burguesa actual que tiene en sus manos el capital, mientras que los humildes y sometidos son sustituidos, por analogía, por los burgueses avanzados, los obreros y subproletarios de hoy⁷¹⁰.

La religión cristiana, representada por los *Hechos de los apóstoles* y las *Epístolas de San Pablo*, se muestra en esta obra como atemporal: es lo único que no es traducido a la actualidad. No obstante, se establece una continua analogía entre la organización religiosa y la organización política, la Iglesia y el Partido. Los doce apóstoles (algunos intelectuales pequeño-burgueses y otros obreros) representan a la resistencia, a un movimiento clandestino, que se reúne en asambleas de partisanos: «reunión siempre análoga a la del F.L.N.»⁷¹¹; «un grupo de “revolucionarios” cristianos»⁷¹²; «jefes de la Revolución»⁷¹³. La analogía, por tanto, no es tanto entre pasado y actualidad como entre teología y política. Lo que queda ilustrado sobre todo en el pasaje de una reunión clandestina en París (Jerusalén), en la que un apóstol expresa lo siguiente:

El nuestro es un movimiento organizado... Partido, Iglesia... llámalo como quieras. Entre nosotros también se han establecido instituciones, aunque hayamos luchado contra las instituciones. Pero en este limbo se prefiguran ya las normas que harán de nuestra oposición una fuerza que tome el poder; y como tal será un bien para todos. Debemos defender este futuro bien de todos aceptando, también, ser diplomáticos, hábiles, oficiales. Admitiendo callar cosas que deberían decirse, o haciendo cosas que no deberían hacerse. No decir, sino indicar, aludir. Ser listos. Ser hipócritas. Fingir no ver las viejas costumbres que resurgen en nosotros y en nuestros seguidores —el viejo ineliminable hombre, mezquino, mediocre, resignado a lo menos malo, necesitado de afirmaciones y de [convicciones] [re]confortantes. Porque nosotros no somos una redención, sino una promesa de redención. Estamos fundando una Iglesia⁷¹⁴.

⁷¹⁰ *Ib.*, pp. 10-11.

⁷¹¹ *Ib.*, p. 36.

⁷¹² *Ib.*, p. 47.

⁷¹³ *Ib.*, p. 97.

⁷¹⁴ *Ib.*, p. 98.

Mediante esta analogía entre Partido e Iglesia no se está sino criticando la Institución en general como organización que echa a perder, en el primer caso, la militancia y, en el segundo, la santidad. «Una santidad inmersa en una actualidad como la del Imperio Romano, o también la del capitalismo contemporáneo, no puede protegerse sino creando, con toda la dureza necesaria, una Iglesia. Pero esta Iglesia transforma la santidad en sacerdocio» (SP, 41). De este modo, la organización que Pablo funda se vuelve contra la figura del santo, teórico del acontecimiento cristiano, a manos de los *Hechos* de Lucas que anulan dicha santidad, en pos de la figura del creador de la Iglesia. De hecho, para su narración de la historia de Pablo contemporaneizada, Pasolini recurre, sobre todo, a los *Hechos de los apóstoles*, aunque también, sobre todo a partir de la segunda mitad del escrito, a las epístolas paulinas⁷¹⁵ y, al final, para retratar lo que interpretamos como la deriva institucionalizada del paulinismo, las pastorales (Timoteo 1 y 2 y Tito). En estas penúltimas escenas de la película, se presentaría a Timoteo en el Palacio de Nápoles (que representa a Efeso) —«con Cristos, Ángeles, Jerarquías, Santos, nubes, aureolas»; «iglesia, barroca o neoclásica, llena de toda su terrible e idiota, pomposa y deprimente violencia contrarreformista»— como obispo «vestido literalmente de oro, aplastado bajo la mitra» y en un altar incrustado de oro —«verdadero becerro de oro», critica Pasolini—, rodeado de autoridades de la Iglesia —«inflados como pavos dentro de sus uniformes grandes»— y con las calles llenas de fieles devotos —«una procesión tal como debe ser, con la banda, la estatua de la Virgen, pesadísima [...] y después toda la carnalada de vestidos»⁷¹⁶—. No podían sonar más como contrapunto aquí las palabras paulinas (aunque no del propio Pablo): «gentes con apariencia de religión, al tiempo que reniegan la verdad» (2 Tim 3,5). Pero, de nuevo, se critica la institución confundiendo todo su potencial con su mera sumisión al poder económico; se confunde el capitalismo imperialista con su soporte institucional⁷¹⁷. En una entrevista en la que se trata del sentido de hacer una película sobre San Pablo, cuyas palabras se añaden en el presente *Esbozo*, diría Pasolini «Todos los delitos y culpas de la Iglesia no son nada frente a las culpas de hoy en que la Iglesia acepta pasivamente un poder irreligioso que la está liquidando y reduciendo a mero folklore»⁷¹⁸. La crítica está en la pérdida de ese núcleo político del Partido, por un lado, análogo al núcleo de santidad de la Iglesia, por otro, que el Partido y la Iglesia mismos, respectivamente, echarían a perder.

Por tanto, por mucho que recurra a los *Hechos*, Pasolini parece mostrar su crítica y desacuerdo con la escritura de Lucas al hacerlo entrar en escena como “endemoniado”, siendo así que es un servidor de Satanás quien se encarna en el propio Lucas precisamente para redactar, haciéndose pasar por él, dichos *Hechos de los apóstoles*; a lo que se alude justamente en el episodio del Concilio de

⁷¹⁵ Básicamente a Tesalonicenses 1 y 2, 1 Corintios, brevemente Romanos, Filipenses, Efesios y Hebreos.

⁷¹⁶ Pasolini, P. P., *op. cit.* 134-138, *passim*.

⁷¹⁷ También de acuerdo con Badiou, Pablo no pensó en absoluto, ni habría querido, que el cristianismo se convirtiera en una religión estatal, como sucedió a partir de Constantino, dado que «los cristianos son gente, no instituciones» (Cf., anexo I, *Entretien*).

⁷¹⁸ Pasolini, P. P., *op. cit.*, p. 125.

Jerusalén (capítulo 15), que seguramente fue un des-encuentro mucho más conflictivo de lo que Lucas nos escenifica –Pasolini lo supone como «una violenta discusión. Pedro y Pablo están uno frente al otro, ceñudos e indignados, como dos adversarios»⁷¹⁹–: «Satanás encarga a su enviado encarnarse en Lucas que, habiendo acabado de escribir el Evangelio, se dispone a escribir los “Hechos” (y Satanás le encarga escribirlos con un estilo falso, eufemístico y oficial)»⁷²⁰. Y, tras presenciar, tal y como relata Pasolini, el Concilio de Jerusalén⁷²¹, «Lucas continúa escribiendo, con la eufemista dulzura recomendada por Satanás, como si todo estuviera iluminado por la prudencia y la inspiración divinas»⁷²². Y ello queda coronado con la mencionada crítica a la institución de manos de Pasolini, que pone en boca del Lucas aún poseído por el demonio: «Con cada institución nacen las diplomacias y los eufemismos. Con cada institución nace un pacto con la propia conciencia. Con cada institución nace el miedo del compañero. La institución de la Iglesia sólo fue una necesidad»⁷²³.

Lucas resume con sarcasmo a su jefe la continuación de la historia de Pablo. Prácticamente ya ha llegado al final. La Iglesia está fundada. El resto no es más que un largo apéndice. Una agonía. A Satanás no le interesa el destino de Pablo: que se salve y vaya al Paraíso. Satanás y su sicario ríen sarcásticamente satisfechos. Lucas se levanta, coge de un mueblecito una botella de “champagne” y los dos brindan repetidamente por su Iglesia. Beben y se emborrachan evocando todos los delitos de la Iglesia: larguísima lista de papas criminales, de compromisos de la Iglesia con el poder, de abusos, violencias, represiones, ignorancia, dogmas. Finalmente los dos están completamente borrachos y ríen pensando en Pablo que todavía está allí, paseando por el mundo para predicar y organizar»⁷²⁴.

Puesto que nos hemos dedicado ya en la segunda sección a analizar la relación y la oposición entre acto instituyente e institución, concluyendo con la necesidad de no rechazar ésta, «pues los seres humanos necesitan de la estabilidad proporcionada por las instituciones»⁷²⁵, pero tampoco renunciar a «cuestionar y cambiar unos ordenamientos sociales y constitucionales caracterizados por su contingencia»⁷²⁶; deberemos ahora comprobar, analizando la historia y la teología paulinas, si realmente es posible una transposición tan directa de Pablo, no sólo a nuestros días, sino a la esfera política, y si, con ello, se marcaría alguna ruptura respecto de las ideologías dominantes, o cambiaría la estructura económico-política y socio-cultural del mundo.

⁷¹⁹ *Ib.*, p. 50.

⁷²⁰ *Ib.*, p. 46.

⁷²¹ A pesar de todo, Pier Paolo Pasolini no alude al hecho, omitido por Lucas, del conflicto de Antioquía entre Pablo y Pedro, posterior a este Concilio.

⁷²² Pasolini, P. P., *op. cit.*, p. 51.

⁷²³ *Ib.*, p. 52.

⁷²⁴ *Ib.*, pp. 120-121.

⁷²⁵ Rivera, A., “Poder legítimo y democracia”, *op. cit.*, p. 74, nota 6.

⁷²⁶ *Idem.*

1.2. Pablo como modelo antifilosófico del acontecimiento incondicionado

Pablo [...] es una gran figura de la antifilosofía

Alain BADIOU, *San Pablo o la fundación del universalismo*.

El surgimiento del sujeto cristiano es incondicionado.

Alain BADIOU, *San Pablo o la fundación del universalismo*.

La figura que Alain Badiou toma como ejemplar para pensar el acontecimiento y su universalidad, y que nosotros rescatamos para analizar el concepto de ley y de ruptura en el autor francés, es la de San Pablo, apóstol cristiano de raíz judía nacido en Tarso una década después de Jesucristo. Como hemos visto, Pablo de Tarso fue, la primera mitad de su vida, un convencido perseguidor de cristianos. Sin embargo, hallándose de camino hacia Damasco⁷²⁷, adonde se dirigía para la prosecución de dicha persecución incansable, lo cegó un halo de luz y escuchó una voz: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?» (Hechos 9,4); a lo que Pablo preguntó quién hablaba, replicando esa voz: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues» (Hechos 9,5). Pablo no vio a Jesús, sino que oyó su voz. No es un encuentro físico y objetivo, sino una visión o aparición, tal y como lo relata Lucas⁷²⁸. Se trata de una visión inesperada que sucedió repentinamente. Fue tras esta aparición de Cristo resucitado que Pablo, no sólo cejó en su empeño de perseguir cristianos, sino que se convirtió al Cristianismo. Sin embargo, contra esa rotunda afirmación tanto de Badiou como de la tradición exegética católica, cabe señalar, como hemos apuntado más arriba⁷²⁹, que el término *χριστιανός* no está en Pablo y que no se puede afirmar tan a la ligera que fundara el Cristianismo y mucho menos que él fuera consciente de ello. Por ello, tal encuentro sería sólo una vocación, pero no una conversión. En todo caso, es una vocación subjetiva en tanto que no depende de nada más que de la voz que lo convoca; no es realizada por

⁷²⁷ La conversión en el camino de Damasco es relatada en Hechos hasta tres veces: primero en estilo directo (9,1-19), y las otras dos puestas en boca del propio Pablo (22,3-21; 26,9-23); pero en todo caso Lucas lo presenta como legitimado por la Iglesia apostólica. «El Pablo de los Hechos sigue siendo hasta el fin un fariseo piadoso y fiel a la ley, al paso que el auténtico Pablo, por amor a Cristo, abandonó la ley como camino de salvación» (Bornkamm, G., *Pablo de Tarso, op. cit.*, p. 59).

⁷²⁸ He aquí el relato completo del episodio del camino a Damasco, narrado por primera vez en Hechos; Lucas lo cuenta, en la primera de las tres versiones que ofrece, del siguiente modo: «Sucedió que, yendo de camino, cuando estaba cerca de Damasco, de repente le rodeó una luz venida del cielo, cayó en tierra y oyó una voz que le decía: “Saúl, Saúl [forma aramea (“hebreá”) del nombre de Saulo], ¿por qué me persigues?” Él respondió: ¿Quién eres, Señor?” Y él: “Yo soy Jesús, a quien tú persigues. Pero levántate, entra en la ciudad y se te dirá lo que debes hacer”» (Hechos 9,3-6). «Los hombres que iban con él se habían detenido mudos de espanto; oían la voz, pero no veían a nadie. Saulo se levantó del suelo, y, aunque tenía los ojos abiertos, no veía nada. Le llevaron de la mano y le hicieron entrar en Damasco. Pasó tres días sin ver, sin comer y sin beber» (Hechos 9,7-9). «Fue Ananías, entró en la casa, le impuso las manos y le dijo: “Saúl, hermano, me ha enviado a ti el Señor Jesús, el que se te apareció en el camino por donde venías, para que recobres la vista y seas lleno del Espíritu Santo”. Al instante cayeron de sus ojos unas como escamas, y recobró la vista; se levantó y fue bautizado. Tomó alimento y recobró las fuerzas» (Hechos 9,17-19). «Estuvo algunos días con los discípulos de Damasco y en seguida se puso a predicar a Jesús en las sinagogas: que él era el Hijo de Dios» (Hechos 9,19).

⁷²⁹ Cf. supra, nota 664.

nadie, pues Pablo es ajeno a cualquier autoridad que no sea la Voz⁷³⁰ que lo ha convocado a devenir sujeto. Tras el relámpago transformador, Pablo «[n]o va a Jerusalén, no va a ver a las autoridades, los apóstoles institucionales, aquellos que han conocido personalmente a Cristo» (SP, 19). No necesita su legitimación para autodenominarse apóstol de los gentiles o de las naciones. Pablo «no obtiene la autoridad sino de sí mismo» (SP, 47). Será por la misma razón que la fe no será demostrable y el mensaje de Cristo recibirá sus fundamentos de sí mismo: «el Evangelio anunciado por mí, no es cosa de hombres, pues yo no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo» (Gál 1,12). La única “prueba” de ese acontecimiento es que un sujeto –en este caso, San Pablo– lo declare: «la fe de Pablo es aquello de lo cual parte él mismo como sujeto, y nada conduce a ello. El acontecimiento –“ha sucedido”, pura y simplemente, en el anonimato del camino– es el signo subjetivo del acontecimiento propiamente dicho que es la resurrección de Cristo» (SP, 18-19). He ahí, según Badiou, el modelo de acontecimiento y del devenir-sujeto de un “alguien” que interrumpe su vida siendo fiel a dicho acontecimiento. Se trata de una declaración «sin intermediario ni mediación, es completamente subjetiva. Las marcas exteriores y los ritos no pueden servir para fundamentarla» (SP, 23). «Pues yo soy el último de los apóstoles: indigno del nombre de apóstol, por haber perseguido a la Iglesia de Dios. Mas, por la gracia de Dios, soy lo que soy» (1 Cor 15,9-10). En ello radica «la historia de su vocación [...] de su independencia con respecto a toda autoridad humana y, junto con esto, del origen divino del evangelio y su misión»⁷³¹. Lo que no significa que desprecie la tradición sobre Cristo en pro de su vocación personal basada en su propia visión de Cristo, como si de una revelación privada se tratara, sino que lo toma como un acontecimiento objetivo por el que, no su propia biografía individual, sino el mundo, cambia de rumbo. De esta manera, «el cambio operado en su vida y su misión han de entenderse en función del contenido de su predicación y de su teología y no de la obstinada reivindicación de una *revelatio specialissima* [...] que habría recibido [...] el contraste objetivo entre ley y evangelio que, yendo mucho más allá de su propia persona, abarca el universo entero»⁷³². Se trata de un acontecimiento universal e igual para todos –para todo el que crea⁷³³–, no individual ni identitario, pues «lo único verdaderamente importante para él era la misión que había recibido y no su propia persona»⁷³⁴. En suma, la aparición del camino de Damasco es un

⁷³⁰ Pero, ¿no es esa voz precisamente la que interpela –tal y como explicábamos con Althusser (Cf. supra, sección I, capítulo 2, apartado 2.1.1.)– al sujeto para girarse y tornarse ideológico? Esta es la inversión que Žižek aprecia en la obra de Badiou con respecto a su maestro: el acontecimiento-verdad, cuyo ejemplo paradigmático sería aquí la caída del caballo de Pablo de Tarso, cegado por una luz divina y llamado por la voz de Cristo resucitado, equivaldría a la ideología althusseriana, mientras que la ciencia que éste reivindicaba, estaría representada por el saber al que Badiou se opone como aquello con lo que debe romperse por impedir la posibilidad de advenimiento de novedades en las situaciones (Cf. Žižek, S., *El espinoso sujeto*, op. cit., pp. 137 y 152).

⁷³¹ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 51.

⁷³² *Ib.*, p. 55.

⁷³³ «[S]i creemos que Jesús murió y resucitó, de la misma manera Dios llevará consigo a quienes murieron en Jesús» (1 Tes 4,14).

⁷³⁴ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 59.

acontecimiento personal del que se sirve para declarar el acontecimiento impersonal de la Resurrección (Cf. *SP*, 20).

Pablo, en un gesto que pareciera cartesiano⁷³⁵ *avant la lettre*, sólo acepta la voz que lo convoca personalmente a devenir sujeto de verdad, al margen de cualquier autoridad (Cf. *SP*, 20). Ahora bien, lo que declara como acontecimiento no es sino la Resurrección, esto es, no una verdad clara y distinta en el sentido de Descartes, sino una ficción por la que apuesta al modo de Pascal. Por un lado, apostar, en el sentido pascaliano es, afirma Badiou, “legislar sin ley”, dado que «si el acontecimiento es errático, y desde el punto de vista de las situaciones no se puede decidir si existe o no existe, nos es posible apostar, es decir, legislar sin ley en cuanto a esa existencia» (*EE*, 222). Por otro lado, un «milagro es símbolo de una interrupción de la ley en la que se indica la capacidad de intervención» (*EE*, 241). En este sentido, «el sujeto Cristiano [es] aquel que decide desde el punto de vista de lo indecible» (*EE*, 243). Y es de ese modo como debe entenderse su oposición al saber: éste determina todo dentro de su clasificación de los elementos de una situación. Por tanto, si algo distinto de la situación ha de advenir, hemos de ser capaces de pensar lo no determinable según la situación: lo indecible o milagroso, que, por otra parte, no se puede calcular ni definir a partir de la legalidad dada, sino que sólo nos cabe apostar cuál será su devenir. El gesto del militante fiel al acontecimiento irrumpe como «una acción de la que no se puede saber que ha tenido lugar hasta tanto no se haya apostado sobre su verdad» (*EE*, 216)⁷³⁶.

No obstante, Pablo no renuncia a denominar “verdad” eso que viene a anunciar: «Pues nada podemos contra la verdad, sino sólo a favor de la verdad» (2 Cor 13,8). El anuncio y la fe que lo actualiza «es que Jesús, Cristo, ha muerto en la cruz y resucitado» (*SP*, 69). El acontecimiento no es la muerte, sino la resurrección, que «no es, para el mismo Pablo, del orden del hecho, falsificable o demostrable. Es acontecimiento puro, apertura de una época, cambio de las relaciones entre lo posible y lo imposible» (*SP*, 48); y esa es la idea misma de acontecimiento badiouano, quedando no obstante al margen la cuestión de que se trata de una ficción y que no estamos en ninguno de los cuatro genéricos de verdad, sino en el ámbito de la religión⁷³⁷. Por tanto, para Badiou, declarado ateo desde el

⁷³⁵ Cf. Descartes, R., *Discurso del método*, VI, p. 9 y *Reglas para la dirección del espíritu*, regla II.

⁷³⁶ Sin embargo, por otra parte, ha de indicarse que, tal y como muestra el fragmento 221 de sus *Pensées*, Pascal hace hincapié en la mediación de Cristo entre Dios y los creyentes, mientras que para Pablo sería el acontecimiento puro y no una función de mediación. Siguiendo a Pablo en una interpretación política, Badiou afirma que «una revolución es una secuencia autosuficiente de la verdad política [...] es lo que interrumpe el régimen anterior de los discursos» (*SP*, 52); y no se trata, pues, de una mediación para que suceda otra cosa, sino que es *lo que nos sucede*. En este sentido, Pablo estaría más cerca de Lutero que de Pascal, pues para él no se trata de probar nada a través del acontecimiento, sino que sólo cabe la fe: «es precisamente la ausencia de prueba que fuerce a la fe lo que constituye al sujeto cristiano» (*SP*, 54). Además, la importancia que Pascal otorga a las profecías (*Pensées*, 367 y 735) sería contrario también a Pablo en la medida en que aquellas formarían parte del discurso propiamente judío, basado en los signos. Y, por último, el discurso cristiano no es, como en Pascal, el del milagro, sino el de la convicción. Se trata, en cualquier caso, no del futuro ni de la espera, sino del *ὄν* καιρός.

⁷³⁷ Cf. Žižek, S., *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 152.

comienzo, este acontecimiento no es sino una fábula, la de la resurrección de Cristo y, por lo tanto, no se trata de una verdad real.

La cesura paulina no se apoya, pues, como es el caso en los procedimientos de verdad efectivos (ciencia, arte, política, amor), en la producción de un universal; afecta, en un elemento mitológico implacablemente reducido a un solo punto, a un solo enunciado (Cristo ha resucitado), a las leyes de la universalidad en general. Es por esto por lo que se le puede llamar una cesura teórica, entendiendo que “teórica” no se opone aquí a “práctica”, sino a real. Pablo es fundador, porque es uno de los primeros teóricos del universal⁷³⁸ (SP, 118).

Sin embargo, lo que Badiou defiende que se puede rescatar de la figura paulina es que nos permite pensar la universalidad de las verdades, más allá de la religión: «Pablo no es para mí [...] un apóstol o un santo [...] nada de sagrado [...] sin devoción ni repulsión [...] nunca he conectado a Pablo con la religión» (SP, 1-2). En suma, este acontecimiento no es sino una fábula, lo que hace que Pablo no pueda ser ni un artista, ni un sabio, ni un revolucionario, ni un enamorado; ya que ese acontecimiento, al ser ficticio, no entra dentro del orden de la verdad, es decir, no se somete a las condiciones de los procedimientos de verdad reales. «Hay, pues, que decir: *Pablo es un teórico antifilosófico de la universalidad*» (SP, 118).

Sobre la antifilosofía de Pablo de Tarso, en su oposición a la sabiduría griega, al conocimiento y a la verdad, podemos acudir al capítulo 2 de la primera carta a los Corintios⁷³⁹ y a Hechos 17,18-32.

En primer lugar, según Hechos (cf. 17,18), supuestamente, los epicúreos y estoicos atenienses (las dos principales escuelas filosóficas de la época) se habrían burlado de Pablo, en los mismos términos, por cierto, que los de la acusación que fue lanzada contra Sócrates: «Unos decían: “¿Qué querrá decir este charlatán?” Y otros: “Parece ser un predicador de divinidades extranjeras”. Porque anunciaba a Jesús y la resurrección» (Hechos 17,18); «lo que adoráis sin conocer, eso os vengo a anunciar» (Hechos 17,23). «Dios, pues, pasando por alto los tiempos de la ignorancia, anuncia ahora a los hombres que todos y en todas partes deben convertirse, porque ha fijado el día en el que va a juzgar al mundo según justicia, por el hombre que ha destinado, dando a todos una garantía al resucitarlo de entre los muertos» (Hechos 17, 30-31). «Al oír la resurrección de los muertos, unos se burlaron» (Hechos 17,32). «Los filósofos se habrían echado a reír en el momento en el que la arenga de Pablo había tocado el único real que importa, que es la resurrección» (SP, 62): «Y si Cristo no

⁷³⁸ Por otro lado, esta caracterización de Pablo de Tarso como teórico de lo universal no significa que sea identificado como filósofo. Pablo no es filósofo, precisamente porque su pensamiento se asigna a un acontecimiento particular, no a generalidades conceptuales, ni a la fundamentación ni a la autofundamentación conceptual.

⁷³⁹ Cf. también 1 Cor 8,2; 1 Cor 13,8; 1 Cor 1,17 ss. y 2 Cor 10,4-5.

resucitó, vuestra fe es vana» (1 Cor 15,17). «Si solamente para esta vida tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo, ¡somos los más desgraciados de todos los hombres!» (1 Cor 15,19). El dogma de la resurrección era especialmente difícil de ser aceptado por la mentalidad griega, pues «la Resurrección es una fábula» (SP, 62).

Por otra parte, en Corintios, y, al igual que Sócrates, se manifiesta un desprecio por la elocuencia y la sabiduría (Cf. 1 Cor 2) –recordemos que sofista⁷⁴⁰ proviene de la palabra griega σοφία–: «Mi palabra y mi predicación no consistieron en sabios y persuasivos discursos» (1 Cor 2,4). Pablo se expresa, también como Sócrates, en el griego corriente de la época, con términos sencillos y una gramática simple. «Ciertamente no somos nosotros como la mayoría que negocian con la Palabra de Dios. ¡No!, antes bien, con sinceridad y como de parte de Dios y delante de Dios hablamos en Cristo» (2 Cor 2,17). «Y no con palabras sabias» (1 Cor 1,17). Lucas lo describe en Hechos 17,22-31 precisamente de este modo: «como Sócrates; también a él se le despacha con la excusa de que pretende introducir “dioses extraños” y de que no es más que una especie de papagayo, un simple charlatán»⁷⁴¹. Del mismo modo que el filósofo, que declara, contra el sofista que pretende saberlo todo sobre todo, que no sabe nada, «[e]l apóstol, que declara una posibilidad inaudita, ella misma dependiente de una gracia de acontecimiento, no conoce, propiamente hablando, nada» (SP, 48). Pero es que el λόγος filosófico sería aquí el saber, puesto que es incapaz de declarar el acontecimiento. Desde el punto de vista de la lengua filosófica, la declaración de la resurrección es locura⁷⁴² y desde el discurso judío es escándalo. Desde esos lenguajes establecidos, el acontecimiento es innombrable, es la hipérbole respecto de lo dado que permite romper con eso instituido⁷⁴³. Sin embargo, debe recalcarse, pues el propio Badiou no lo hace, que ese λόγος griego sería, si comprendemos bien la filosofía de Platón, el del sofista, el que se considera a sí mismo en posesión de la totalidad del saber. Ello acercaría, como vemos, la figura de Pablo a la de Sócrates, pero no debemos olvidar que en aquél se trata de una fábula, en la que se cree, y no de la búsqueda de la verdad, que se piensa.

⁷⁴⁰ Al final del *Sofista*, que discurre en la búsqueda del filósofo contraponiéndolo a la figura del sofista, es decir, aquel que se vale de la retórica para elaborar discursos acerca de cualquier tema, se concluye: «a uno lo veo capaz de ironizar en público con largos discursos dirigidos a la muchedumbre; al otro, en cambio, lo veo en privado, valiéndose de discursos breves, obligando al interlocutor a contradecirse a sí mismo» (Platón, *Sofista*, 268b). El primero es el sofista, que “fabrica ilusiones en los discursos” para persuadir a su auditorio sin importarle la verdad de lo expresado; el segundo es el filósofo, que se dirige a cada individuo en privado para hacerle reconocer lo que no sabe que no sabe provocando que se contradiga consigo mismo, de modo que del diálogo surja la verdad. El primero no sabe nada, pero pretende saberlo, es un “imitador del sabio”; el segundo es más sabio que el resto, porque al menos sabe lo que ignora. Pablo no sería, de acuerdo con esta caracterización, un sofista. Y, sin embargo, tampoco podemos afirmar que fuera, como Sócrates, un filósofo. Y es que «el antifilósofo tiene que recurrir, a menudo, a un forzamiento retórico que lo hace indiscernible de los sofistas de su época [...] todo antifilósofo es un cómplice virtual de la sofística» (LM, 594-595).

⁷⁴¹ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 107.

⁷⁴² «si hemos perdido el juicio, ha sido por Dios» (2 Cor 5,13).

⁷⁴³ Para una comparación del concepto de acontecimiento con la noción de locura y, para entender la dialéctica entre razón y locura, cf. mi artículo “De la ruptura o el vínculo entre razón y locura en Descartes, Foucault y Derrida”, en *Revista de la asociación española de Neuropsiquiatría*, 2017, 37(131), pp. 19-38.

Por lo tanto, Pablo se opone no sólo al discurso judío, de la excepción (del signo), sino también al discurso griego, de la totalidad (cósmica) (Cf. *SP*, 44-45), cuya relación es simbiótica: la excepción no lo es sino *de* la totalidad, y ésta no se sostiene sino mediante la excepción. Y, con ello, se opone a sus dos formas de ley: a la Ley judía, a sus costumbres (νόμος), y a las leyes de la naturaleza (φύσις) estudiadas por la sabiduría griega. Y es que «una lógica universal de la salvación no puede acomodarse a ninguna ley» (*SP*, 45). El acontecimiento no se puede integrar en ninguna totalidad y no es signo de nada. «La “locura de la predicación” va a dispensarnos de la sabiduría griega por descalificación del régimen de los lugares y de la totalidad. Nos va a dispensar de la ley judía por descalificación de las observancias y de los ritos. El acontecimiento puro no se acomoda ni al Todo natural, ni al imperativo de la letra» (*SP*, 61). El acontecimiento, que abrirá una posibilidad universal, no puede anclarse en la excepción identitaria ni en la totalidad de lo establecido. Es en este sentido que Pablo considera que la sabiduría filosófica es obsoleta: porque no prevé lo que adviene acontecimentalmente. «La tesis de Pablo no es que la filosofía sea un error [...], sino que no hay lugar admisible para su pretensión. El discurso de la sabiduría es definitivamente obsoleto» (*SP*, 62). No es una oposición, sino una disyunción. Y es que, del mismo modo que no se puede demostrar la resurrección de modo racional, tampoco se puede conocer ni saber cuándo va a acontecer la parusía. El acontecimiento es indecible, incalculable a partir de la situación. Y, no obstante, las cartas paulinas y las deuteropaulinas no descartan aludir a la semántica del conocimiento para hablar de la fe: «conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento [γνῶσις]» (Ef 3,19); «no viváis ya como viven los gentiles, según la vaciedad de su mente [νοῦς], sumergido su pensamiento [διάνοια] en las tinieblas y excluidos de la vida de Dios por la ignorancia [ἄγνοια] que hay en ellos, por la dureza de su cabeza» (Ef 4,17-18); «que lleguéis al pleno conocimiento [ἐπίγνωσις] de su voluntad con toda sabiduría [σοφία] e inteligencia espiritual» (Col 1,9); «instruyendo a todos los hombres con toda sabiduría [σοφία] a fin de presentarlos a todos perfectos en Cristo» (Col 1,28); «alcancen en toda su riqueza la plena inteligencia [πληροφορία] y perfecto conocimiento [ἐπίγνωσις] del Misterio de Dios, en el cual están ocultos todos los tesoros de la sabiduría [σοφία] y de la ciencia [γνῶσις]» (Col 2,2).

Por mucho que se oponga a la sabiduría del mundo, la palabra de la cruz no se considera ignorancia (ἄγνοια), sino que es también una sabiduría, aunque no ya la de los signos de los judíos ni la sabiduría trascendente de los griegos, ligada a las especulaciones del pensamiento y a los artificios de la retórica, sino la sabiduría relacionada con Dios:

dice la Escritura: *Destruiré la sabiduría de los sabios, e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto? ¿Dónde está el sofista [συζητητής, disputador] de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo? De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante*

la necedad de la predicación. Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Porque la necedad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que la fuerza de los hombres (1 Cor 1,19-25).

«Yo, hermanos, cuando fui a vosotros, no fui con el prestigio de la palabra o de la sabiduría a anunciaros el testimonio de Dios» (1 Cor 2,1). «Y mi palabra y mi predicación no tuvieron nada de los persuasivos discursos de la sabiduría, sino que fueron una demostración del Espíritu y del poder para que vuestra fe se fundase no en sabiduría de hombres, sino en el poder de Dios» (1 Cor 2,4); «hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos» (1 Cor 2,7); «hablamos, no con palabras aprendidas de la sabiduría humana, sino aprendidas del Espíritu» (1 Cor 2,12). «¡Nadie se engañe! Si alguno entre vosotros se cree sabio según este mundo, hágase necio, para llegar a ser sabio; pues la sabiduría de este mundo es necedad a los ojos de Dios» (1 Cor 3,18). Se aprecia el paralelo que subrayaba Lucas entre Pablo y Sócrates: la no pretensión de ser sabio y, sin embargo, o por ello, sin renunciar al conocimiento; su oposición a los “sofistas de este mundo”; sin el prestigio de la palabra y sin persuasivos discursos, etc. En palabras de Platón: «oiréis de mí toda la verdad, aunque no por Zeus, atenienses, discursos engalanados, como los de ellos, con expresiones y palabras ni tampoco aderezados, sino que oiréis cosas dichas al azar con las palabras que se me ocurran»⁷⁴⁴. «Me dirigí a uno de los que pasaban por ser sabios [...] intentaba demostrarle que creía ser sabio, pero que no lo era»⁷⁴⁵. Por último, Sócrates opone también dos sabidurías: la suya, que sería la «sabiduría propiamente humana»⁷⁴⁶, frente a una «una sabiduría mayor que la propiamente humana, o no sé cómo calificarla»⁷⁴⁷. El problema, aun volviendo a la crítica badiouana al saber en tanto que enciclopedia de lo contado-por-uno que es ciega al vacío en el que se inscribe un acontecimiento, es que el que anuncia Pablo no es del orden de las verdades, sino, una vez más, de la fábula. Sócrates no dice hablar con la palabra de Dios o del Espíritu, sino con la verdad. La diferencia no es superflua ni despreciable. Y es ello, a pesar del paralelo establecido con la figura de Sócrates, lo que permite pensarlo a distancia de él⁷⁴⁸.

Marcando esta distancia, no obstante, la indecidibilidad del acontecimiento, en este caso la resurrección de Cristo, guarda una fuerte relación con la libertad del sujeto cristiano, siendo así que ambas se basan en cierta incondicionalidad. Que la conversión de Pablo no haya sido realizada por

⁷⁴⁴ Platón, *Apología de Sócrates*, 17c.

⁷⁴⁵ *Ib.*, 21c-d.

⁷⁴⁶ *Ib.*, 20d.

⁷⁴⁷ *Ib.*, 20e.

⁷⁴⁸ Y es esta distancia la que deberemos tomar en el tercer apartado de este capítulo (y de la tesis), rescatando un concepto griego y pre-cristiano de divinidad en el ser humano.

nadie y que la resurrección sea totalmente incalculable, en un enlace entre existencia y doctrina, conlleva que no se pueda partir sino de la fe: El acontecimiento de la resurrección «es “gracia” (χάρις) [...] se presenta como puro don» (*SP*, 67) y «[e]l surgimiento del sujeto cristiano es incondicionado» (*SP*, 19). Ni una ni el otro están condicionados por lo dado en el mundo, sino que deben sustraerse de él, liberándose del mismo: «Mirad que nadie os esclavice mediante la vana falacia de una filosofía, fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo» (Col 2,8). «Una vez que habéis muerto con Cristo a los elementos del mundo ¿por qué sujetaros, como si aún vivierais en el mundo, a preceptos como “no tomes”, “no gustes”, “no toques”, cosas todas destinadas a perecer con el uso y debidas a preceptos y doctrinas puramente humanos?» (Col 2,20).

Consideramos que, aunque no debe olvidarse que Badiou se mueve siempre en la inmanencia de las situaciones –lo que será, justamente, objeto de nuestra crítica al final de esta sección– el tema de la incondicionalidad del acontecimiento y del sujeto fiel al mismo podría pensarse en paralelo a lo que Kant⁷⁴⁹ llama en la tercera antinomia la “causalidad por libertad”, como un acto independiente de la serie de los fenómenos (en ruptura con la situación, aunque en el caso de Badiou, siempre partiendo de ella), sin auxilio empírico o no condicionado por nada dado. Se trata de una decisión “libre de lo dado”, que me obliga internamente y no por una ley externa. La decisión es libre porque no depende de lo dado en la situación. Pues bien, abrir la posibilidad de pensar una causalidad por libertad, esto es, una “espontaneidad absoluta de la acción”, que responde a una “causalidad incondicionada”, es, de acuerdo con Kant, la facultad de comenzar por sí una cadena de fenómenos sucesivos a partir de la libertad. Esta serie que es comenzada se sucede según leyes de la naturaleza, esto es, en el tiempo. Sin embargo, dicha incoación se realiza independientemente del tiempo, de forma absoluta, aunque según la causalidad. De tal forma, se explica cómo, si tomamos una decisión, «esta decisión y este hecho [llevado a cabo por la decisión que he tomado] no están en la secuencia de meros efectos naturales, y no son una mera continuación de ella [de la secuencia], sino que las causas determinantes cesan por completo antes de ellos [de la decisión y del hecho], con respecto a este acontecimiento, que sigue, por cierto, a aquéllas, pero no se sigue de ellas, y por eso, debe llamarse un comienzo absolutamente primero –no según el tiempo, pero sí en lo que respecta a la causalidad– de una serie de fenómenos»⁷⁵⁰. Si bien Badiou no trata el problema en términos de libertad, ni se dedica a distinguir entre un uso teórico y un uso práctico de la razón y, por tanto, no delimita la esfera de la Libertad

⁷⁴⁹ A pesar de que apostamos por este acercamiento entre el pensamiento de Badiou y el de Kant (Cf. *Infra*, Anexo II, *Entretien*), cabe destacar, no obstante, que hay una serie de diferencias explicitadas por Badiou que lo alejan del filósofo de Königsberg –«Kant es ejemplarmente el autor con el que no logro familiarizarme» (*LM*, 588)–: en primer lugar, Badiou se niega a fundamentar su ética en un normativismo a priori. También en relación con el sujeto, pero en el ámbito teórico, se invierte la pregunta kantiana del siguiente modo: siendo la matemática pura la ciencia del ser, ¿cómo es posible un sujeto? Afirma, por último, que «no existe ningún incognoscible intrínseco» (*TS*, 224).

⁷⁵⁰ Kant, *KrV*, A450/B478.

respecto de la de la Naturaleza, consideramos que, en ambos autores, y siempre salvando las distancias, se está tratando al menos de pensar la misma cuestión: la posibilidad de un acontecimiento que tiene lugar en la Historia, pero no halla la causa de su existencia en las leyes de la Historia, en la tradición, en las costumbres, en una cultura determinada, sino que acontece a pesar de todo ello, según sus propias leyes, fuera-de-la-ley de la situación (o de la naturaleza, en Kant).

Badiou se halla aquí, en realidad, en la disyuntiva entre lo que representan quienes fueran sus dos maestros: libertad y estructura, o la decisión del pensamiento que enfrenta «a los partidarios de la libertad como transparencia reflexiva fundadora, por un lado, y por el otro a quienes postulan la estructura como prescripción de un régimen de causalidad. Sartre y Althusser» (PP, 8). Tal y como lo entiende Bosteels, «sujeto y estructura [...] se posicionan uno frente a otro en una relación antagónica a través de la escisión o separación de cada uno de los dos términos. [...] entre ciertos exalthusserianos la formalización sistemática de la estructura bajo ciertas condiciones, que ellos llaman acontecimientos, apunta a una ceguera sistemática o una incompletud cuya presencia ya presupone la inscripción de un sujeto»⁷⁵¹.

También hallamos en Slavoj Žižek la reflexión sobre este cruce inesperado entre sendos filósofos en nuestro pensador:

aunque Badiou es extremadamente antikantiano y, en sus posiciones políticas, radicalmente izquierdista (no solo rechaza la democracia parlamentaria, sino también la política multiculturalista de las identidades), en un nivel más profundo sigue siendo kantiana su distinción entre el orden del saber positivo del ser, por un lado, y por el otro el acontecimiento-verdad por completo diferente [...] Y tanto en Kant como en Badiou, el espacio para la libertad es abierto por el exceso y la inconsistencia del orden ontológico⁷⁵².

Y es que este cruce entre los conceptos de libertad y de estructura le vale también a Badiou la crítica tanto del autor esloveno como de Peter Hallward por realizar, supuestamente, una tajante distinción entre esos dos órdenes: «después de su etapa maoísta, [Badiou] cae en la trampa de un dualismo kantiano, o sartreano, entre el mundo de los fenómenos y la cosa en sí, o entre el ser en-sí y el ser para-sí»⁷⁵³. En efecto, Hallward sostiene que la ontología de Badiou adolece de una “*déliaison généralisée*”⁷⁵⁴.

Ahora bien, es cierto que el propio Badiou no considera al acontecimiento un comienzo *absoluto*:

⁷⁵¹ Bosteels, B., *Marx y Freud en América Latina*, op. cit., p. 89.

⁷⁵² Žižek, S., *El espinoso sujeto*, op. cit., pp. 180-181.

⁷⁵³ Bosteels, B., *Badiou o el recommienzo del materialismo dialéctico*, op. cit., p. 10.

⁷⁵⁴ Hallward, P., “Alain Badiou et la *déliaison absolue*”, op. cit., p. 295.

ninguna intervención opera legítimamente bajo la idea del primer acontecimiento, o del comienzo radical. Podemos designar como izquierdismo especulativo a todo pensamiento del ser que se sostenga en el tema del comienzo absoluto. El izquierdismo especulativo imagina que la intervención sólo se autoriza por sí misma, y rompe con la situación sin otro apoyo que su propio querer negativo. Esa apuesta imaginaria sobre una novedad absoluta –“partir en dos la historia del mundo”– desconoce que lo real de las condiciones de posibilidad de la intervención es siempre la circulación de un acontecimiento ya decidido y, por consiguiente, el presupuesto –aunque sea implícito– de que ya ha habido intervención [...] el imaginario del comienzo radical conduce irrefutablemente, en todos los órdenes del pensamiento, a una hipóstasis maniquea [...] Revolución o Apocalipsis [...] la parusía temporal. Esto implica ignorar que el acontecimiento en sí sólo existe en la medida en que está *sometido*, por una intervención cuya posibilidad exige la recurrencia⁷⁵⁵ –y por consiguiente el no-comienzo–, a la estructura reglada de la situación y que, en virtud de esto, toda novedad es relativa, siendo sólo legible, después, como el azar de un orden. Lo que nos enseña la doctrina del acontecimiento es, más bien, que todo el esfuerzo consiste en seguir sus consecuencias, no en exaltar su ocurrencia. Así como no hay héroe del acontecimiento, tampoco hay quien lo anuncia angélicamente. El ser no comienza (*EE*, 235).

Por tanto, no hay *déliaison* absoluta entre la decisión del sujeto a partir del advenimiento de un acontecimiento, y la situación, en la que precisamente no puede sino inscribirse dicho acontecimiento, y donde han de construirse sus consecuencias. Para comprender la acción del sujeto fiel respecto al mismo, acudamos a Sartre y, en concreto, a la lógica del “acto” auténtico de libertad, en el sentido existencialista, que encierra una paradoja insuperable, puesto que, aunque, si fuera logrado, mostraría la capacidad humana para la autonomía, sin embargo «todo acto auténtico parece llevar al individuo al punto donde no es él sino el curso objetivo de las cosas que decide por él»⁷⁵⁶, convirtiéndose no ya en un *sujeto* dotado de plena autonomía, sino de un autómatas *sujeto* a un plan ajeno a su voluntad, entregado a “una cadena de acontecimientos fuera de su control”. Y, con todo, en este placer de “dejarse decidir”, propio de la interpelación ideológica, el sujeto siente la felicidad de pertenecer a una causa más grande que él mismo⁷⁵⁷.

Habíamos aludido ya a esta idea en el último subapartado del primer capítulo de la primera sección, donde Badiou se refería a la idea, que remitía a Deleuze⁷⁵⁸, de que la decisión relativa a un acontecimiento es forzada, «como una presión que se ejerce a nuestras espaldas» (*SM*, 117). Se trata

⁷⁵⁵ Esta idea abre un sentido del tiempo que iremos desentrañando en las siguientes páginas y hasta el final del escrito.

⁷⁵⁶ Bosteels, B., *Marx y Freud en América Latina*, op. cit., p. 64.

⁷⁵⁷ Cf. *Idem*.

⁷⁵⁸ «Sólo buscamos la verdad cuando estamos determinados a hacerlo en función de una situación concreta, cuando sufrimos una especie de violencia que nos empuja a esta búsqueda» (Deleuze, G., *Proust y los signos*, op. cit., p. 25). «La verdad depende de un encuentro con algo que nos obliga a pensar y buscar lo verdadero» (*Ib.*, p. 25). «Es el azar del encuentro quien garantiza la necesidad de lo que es pensado» (*Ib.*, p. 26).

de «la contingencia brutal del acontecimiento, que nos expone a una elección que no hemos deseado» (*SM*, 118), y por la que «el individuo no es el autor de ese pensamiento [...] sin embargo, ese pensamiento no habría existido sin todas las incorporaciones que constituyen su materialidad» (*SM*, 117). De esta forma, en palabras de Sartre, el individuo devenido sujeto, «introducido por una senda muy estrecha en que cada uno de sus pasos e incluso la posición de su cuerpo estarían rigurosamente condicionados por la naturaleza del suelo y las necesidades de la marcha, se encontraría, no obstante, penetrado por la inquebrantable convicción de realizar libremente todos esos actos»⁷⁵⁹.

Enraizando en esta concepción de la libertad de su primer maestro, Badiou piensa igualmente el drama del acontecimiento como aquello que no se puede calcular ni protagonizar:

siempre se podrá afirmar que algo indecible ha sido decidido, al precio de tener que confesar que sigue siendo indecible que esa decisión sobre lo indecible haya sido tomada por alguien. De este modo, el que interviene puede ser, a la vez, completamente responsable de las consecuencias reguladas del acontecimiento, y absolutamente incapaz de jactarse de haber desempeñado un papel decisivo en el acontecimiento. La intervención genera una disciplina; no ofrece ninguna originalidad. No hay héroes del acontecimiento (*EE*, 231-232).

Se da, irremediabilmente, por tanto, una tensión «entre la angustia y el placer de saberse controlados por un destino más allá de su voluntad individual»⁷⁶⁰. Hay libertad absoluta, pues el sujeto es autor absoluto de los hechos, pero simultáneamente es un autómatas bajo el control de otro, lo que el sujeto vive con una sensación de completa libertad en la más profunda enajenación. «Justamente la fascinación con el acto —con llegar a tener su momento— coincide con el deseo de abandono —de formar parte de un plan más allá de sí mismo»⁷⁶¹. Como convirtiéndolo en una marioneta sonámbula, o un dócil autómatas de un destino que lo controla, «el acto define el vínculo entre un individuo y el plano de lo supraindividual, en una oscilación constitutivamente indecible entre la libertad y el automatismo, entre la propia voluntad y la cadena impersonal de lo inevitable»⁷⁶². El plan termina tomando su propio camino al margen del sujeto.

Por supuesto, Badiou no se está refiriendo a la noción de libertad propia de lo que él denomina “materialismo democrático”, según el cual aquella sería «claramente definible como regla (negativa) de lo que hay. Se es libre si ningún lenguaje viene a prohibirles, a los cuerpos individuales que son marcados por él, desplegar sus capacidades propias. O también: los lenguajes dejan a los cuerpos actualizar sus recursos virtuales» (*LM*, 52). Para la dialéctica materialista, en cambio, «[s]e trata de

⁷⁵⁹ Sartre, J.-P., “La liberté cartésienne”, en *Situations I*, Gallimard, París, 1947, pp. 289-308 / “La libertad cartesiana” [Traducción de Alejandro García Mayo], en *Nexo. Revista de Filosofía* 151, N° 4, 2006, pp. 151-163.

⁷⁶⁰ Bosteels, B., *Marx y Freud en América Latina*, op. cit., p. 65.

⁷⁶¹ *Idem*.

⁷⁶² *Ib.*, p. 66.

saber si y cómo un cuerpo participa, a través de los lenguajes, en la excepción de una verdad [...]: ser libre no es del orden de la relación (entre cuerpos y lenguajes), sino, directamente, de la incorporación (a una verdad). Lo cual significa que la libertad supone que aparezca en el mundo un nuevo cuerpo» (*LM*, 52), un cuerpo inédito articulado en una ruptura⁷⁶³.

En la misma línea, la libertad, según Sartre, aparece

en el momento en que se manifiesta por un acontecimiento absoluto, por la aparición de lo nuevo, poema o institución, en un mundo que ni lo requiere, ni lo rechaza. Descartes, que es ante todo un metafísico, toma las cosas del otro extremo: su experiencia primera no es la de la libertad creadora “ex nihilo”, sino ante todo la del pensamiento autónomo que descubre por sus propias fuerzas relaciones inteligibles entre esencias ya existentes. Por eso es por lo que nosotros, franceses que vivimos desde hace tres siglos en la libertad cartesiana, entendemos implícitamente por “libre arbitrio” el ejercicio de un pensamiento independiente, más bien que la producción de un acto creador [...] que, igual en Dios que en el hombre, igual en todos los hombres, absoluta e infinita, nos obliga a asumir esta temible tarea, nuestra tarea por excelencia: hacer que exista una verdad en el mundo, hacer que el mundo sea verdad⁷⁶⁴.

Pues bien, atendiendo, a la luz de esta noción de lo incondicionado como libertad, a la lectura badiouana de las cartas paulinas, el cristiano se da como norma su propia libertad. Es una cierta libertad de indiferencia, incondicionada, independiente de lo dado, de lo empírico, de la situación. Ningún valor discrimina lo que ha de elegirse. El cristiano hace el bien sin que exista una norma que lo obligue a ello. Ninguna tradición lo lastra. No hay naturaleza de las cosas que respetar. El cristiano está internamente *obligado*, con independencia de los mandamientos o de la Ley mosaica. La norma del cristiano puede incluso confundirse con el azar, pues puede dar la impresión de que actúa espontáneamente y que podría hacer cualquier cosa, aunque en realidad sólo hace el bien en la medida en que es fiel al acontecimiento-Cristo. Por ello, la libertad cristiana, como según Sartre la cartesiana,

es una falsa libertad: el hombre cartesiano, el hombre cristiano, son libres para el Mal, no para el Bien, para el Error, no para la Verdad. Dios, por el concurso de las luces naturales y sobrenaturales que les dispensa, los conduce de la mano hacia el Conocimiento de la Virtud que ha elegido para ellos; no tienen más que dejarse hacer; todo el mérito de este ascenso volverá a Él. Pero, en la medida en que son nada, escapan a Él; son libres para soltar su mano a mitad de camino y sumergirse en el mundo del pecado y del no-ser. Como contrapartida, naturalmente, siempre pueden protegerse del Mal intelectual y moral: protegerse, preservarse, suspender el juicio, atajar los deseos, detener a tiempo los

⁷⁶³ Tal y como explicamos esta noción en la primera sección, cf. *supra*, capítulo 1, apartado 1.4.2. Los cuerpos.

⁷⁶⁴ Sartre, J.-P., “La liberté cartésienne”, en *Situations I*, Gallimard, París, 1947, pp. 289-308 / “La libertad cartesiana” [Traducción de Alejandro García Mayo], en *Nexo. Revista de Filosofía* 151, N° 4, 2006, pp. 151-163.

actos. Se les pide solamente, en suma, no trabar los designios de Dios. Pero, finalmente, el Error y el Mal son no-seres: el hombre ni siquiera tiene la libertad de producir algo en este terreno. Si se obstina en su vicio o en sus prejuicios, creará una nada; el orden universal ni siquiera se verá turbado por su obstinación⁷⁶⁵.

El veredicto de Badiou al respecto es idéntico en su *Ética*: esa ética a la que se enfrenta, radicalmente opuesta a la de las verdades, no puede hacer al ser humano sino víctima o, como mucho, capaz de no hacer el Mal, pero nunca de hacer el Bien (Cf. *E*).

No obstante, será precisamente por ser independiente de todo lo dado que podrá proponerse un universalismo desde el advenimiento acontecimental de aquello a lo que un sujeto cualquiera, en tanto que un “cualquier otro”, será fiel. Es por ello mismo por lo que el cristianismo podrá reivindicarse como religión universal (καθολικός), en tanto que válida para cualquier sujeto no identitario, es decir, contraria al relativismo cultural y a los particularismos comunitarios (tal y como podría caracterizarse a la religión judía), basados en la raza, la etnia, el sexo, la nacionalidad, la posición económica, etc. Por ello, el universalismo deberá entenderse, no como una superación de las diferencias, que las conserve a todas, sino justamente como *indiferencia* respecto de toda diferencia⁷⁶⁶.

1.3. Ley, deseo, transgresión y ruptura

[E]l que dice ley, dice también transgresión.

Karl BARTH, *Carta a los romanos*.

Para pensar cómo puede conjugarse la libertad del cristiano con su sujeción a la ley y el vínculo entre ésta y el deseo como imposibilidad de sustraerse del círculo de obediencia y transgresión en la ley misma; debemos atender primeramente a lo que Badiou denomina las dos vías subjetivas abiertas por Pablo. «Es propio de la esencia del sujeto cristiano estar, por su fidelidad al acontecimiento-Cristo, dividido en dos vías que afectan en pensamiento a todo sujeto» (*SP*, 60): la carne (σάρξ) y el espíritu (πνεῦμα) –que no equivalen a la contraposición entre cuerpo y alma (Cf. *SP*, 59-60)⁷⁶⁷– que son la opción por la muerte (θάνατος) o la vida (ζωή), respectivamente (Cf. Rom 8,6 y

⁷⁶⁵ *Idem*.

⁷⁶⁶ Como desarrollaremos ampliamente en el segundo capítulo de esta sección, dedicado al paso de la noción del universalismo al concepto de igualdad.

⁷⁶⁷ En todo caso, el concepto de cuerpo (σῶμα) en Pablo no tiene el sentido de cárcel del alma o de algo terreno e inferior. «Cuerpo, para Pablo, es el hombre en su concreta realidad. El hombre *no tiene* un cuerpo, sino que *es* cuerpo» (Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 182). El cuerpo «caracteriza al hombre como aquel que nunca se pertenece a sí mismo, sino que está sometido a una fuerza dominadora, ya se trate de la del pecado, de la de la muerte o de la del Señor» (*Ib.*, p. 183). Por otra parte, el alma (ψυχή) no designa, en Pablo, «la individualidad inmortal, divina, y más alta del hombre, sino [...] el hombre en su manifestación vital, en su propia manera de pensar y sentir, en sus predisposiciones interiores» (*Ib.*, p. 183).

Rom 7,10): «las tendencias de la carne son muerte, mas las del espíritu, vida y paz» (Rom 8,5). «Carne [σάρξ] es el hombre en su existencia efímera [...] la conducta humana *en oposición y contradicción con Dios y el Espíritu de Dios*»⁷⁶⁸. Es un poder esclavizante, ligado al pecado (ἁμαρτία). Es caída, por el poder de la perdición, del ser humano en sí mismo, que culmina en la muerte: «Carne y pecado llevan en sí mismos gérmenes de muerte»⁷⁶⁹. Carne es sinónimo de insuficiencia de la criatura humana: «Carne significa [...] sólo humanidad. Carne significa mundanidad»⁷⁷⁰. Por tanto, esta vía de la muerte, «que es el pensamiento de la carne, no podría ser constitutiva del acontecimiento-Cristo» (SP, 72). En cambio, por su parte, «el espíritu [πνεῦμα] es vida a causa de la justicia» (Rom 8,10). Es la vía que permite salir de esa esclavitud al pecado y, por tanto, de la muerte. Es la vida en Cristo.

Pues bien, la cuestión que nos interesa es que, en esta doble vía, «[l]a ley no es capaz de hacer saltar este círculo de desgracia y de muerte [...] Cristo es el final de la ley»⁷⁷¹, es decir, que por Cristo resucitado vivimos una vida nueva (Cf. Rom 6,4 y Rom 6,13). El que está en Cristo está muerto a la ley lo mismo que al pecado, por el cuerpo de Cristo, muerto y resucitado (Cf. Rom 7,4). «Cristo Jesús, quien ha destruido la muerte» (2 Tim 1,10). La dicotomía entre carne y espíritu es entre vida y muerte y, en último término, entre ley y gracia: «no estáis bajo la ley sino bajo la gracia» (Rom 6,14). Frente a ello, queda atrás la carne, el hombre exterior, el régimen de la muerte, la ley del pecado, pues «todo lo que no procede de la fe, es pecado» (Rom 14,23). Cristo destruye la carne en su persona mediante su muerte y, con ello, destruye el pecado que reinaba en la carne. Así, el hombre carnal, se ha hecho espiritual. El nuevo régimen de la gracia, que sustituye a la Ley antigua, la ley mosaica, que es una simple norma exterior y no es principio de salvación, es llamado régimen de la ley de la fe o ley de Cristo o ley del Espíritu, ley de mi razón, ley de Dios, del hombre interior, justicia de la ley de la fe, renovado por la presencia del Espíritu. La justificación es una gracia que se consigue por la fe en Cristo. La justicia de Dios o justificación y la justicia del creyente son la misma cosa. Es la salvación de la muerte, que se consigue por la fe y no por las obras de la ley. «[L]a Ley se *ha convertido* en una figura de la muerte [...] Para Pablo no es posible tener la balanza por igual entre la Ley, que es principio de muerte para la verdad siguiente, y la declaración del acontecimiento, que es su principio de vida» (SP, 28). El acontecimiento-Cristo abre, para todos, la posibilidad de la vía del espíritu, de la gracia y de la fe, que es una justicia sin ley: «los gentiles, que no buscaban la justicia, han hallado la justicia –la justicia de la fe– mientras Israel, buscando una ley de justicia, no llegó a cumplir la ley» (Rom 9,30). «Porque la buscaba no en la fe sino en las obras» (Rom 9,32). «Pues desconociendo la justicia de Dios y empeñándose en establecer la suya propia, no se sometieron a la justicia de Dios.

⁷⁶⁸ *Ib.*, p. 185.

⁷⁶⁹ *Ib.*, p. 186.

⁷⁷⁰ Barth, K., *Carta a los Romanos*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1998, p. 137.

⁷⁷¹ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 186.

Porque el fin de la ley es Cristo, para justificación de todo creyente» (Rom 10,3). En suma, la vía de la muerte es la de la carne, la ley y las obras; la vía de la vida es la del espíritu, la gracia y la fe.

Ahora bien, esta separación de sendas vías no es sino una división en el propio sujeto, que vive el paso de la primera a la segunda como una lucha interior (Cf. Rom 7,14). «Muerte y vida son pensamientos, dimensiones entrelazadas del sujeto global [...] Captada como pensamiento, como vía subjetiva, como manera de ser en el mundo, la muerte es esa parte del sujeto dividido que tiene ahora y siempre que decir “no” a la carne, y se mantiene en el devenir precario del “sino” del espíritu» (SP, 72). Hay un excentramiento por el que el sujeto se halla internamente dividido: el sujeto no es carne ni espíritu, sino la división misma.

una ruptura por el acontecimiento siempre constituye su sujeto en la forma dividida del “no... sino” [...] es precisamente esta forma la que porta lo universal. Ya que el “no” es disolución potencial de las particularidades cerradas (cuyo nombre es “ley”), mientras que el “sino” indica la tarea, la labor fiel, de la cual los sujetos del proceso abierto por el acontecimiento (cuyo nombre es “gracia”) son los co-operarios. El universal no está ni del lado de la carne, como legalidad convenida y estado particular del mundo, ni del lado del espíritu puro, como morada íntima de la gracia y la verdad (SP, 68).

En la división misma se halla la garantía de la universalidad como «proceso sin fin [que] descarta la ley para entrar en la gracia⁷⁷²» (SP, 68). No se trata de un estado, sino que es un devenir, en un “no” problemático y un “sino” propio de la excepción: «el “no estar bajo la ley” marca negativamente la vía de la carne como el destino en suspenso del sujeto, mientras que “estar bajo la gracia” indica la vía del espíritu como fidelidad al acontecimiento» (SP, 67). En el sujeto dividido siempre actúa, por tanto, el todavía no de la vía de la muerte, pero a la vez el “sino” excepcional de la vía de la vida, la gracia o el acontecimiento. Por tanto, no debe pensarse la muerte como destino o necesidad, sino como una decisión, la elección por una vía subjetiva (Cf. SP, 77-78), la vía de la conformidad a lo mundano. Sin embargo, la elección a favor de una de las dos vías no supone la disolución de la condición dividida propia del sujeto. La virtud sería la decisión de referirse a la situación desde el punto de vista del suplemento acontecimental, e incorporarse a una verdad, pero en un “no... sino” fiel a la vida *desde* la muerte, esto es, a la resurrección, aunque siempre en tanto que sustracción a la mortalidad. «La vida es, en definitiva, la apuesta que se hace, sobre un cuerpo advenido al aparecer, a que se le confiará fielmente una temporalidad nueva, manteniendo a distancia tanto la pulsión conservadora (el instinto mal llamado “de vida”) como la pulsión mortificante (el instinto de muerte)» (LM, 559).

⁷⁷² Nosotros la transformaremos en distancia –insistiendo en ese sin-fin del proceso por el que nunca llegará realmente la gracia– como condición de la igualdad.

En suma, «*un sujeto es en realidad el entramado de dos vías subjetivas, que Pablo nombra la carne (σάρξ) y el espíritu (πνεῦμα)*» (SP, 59). «En su división, el hombre es y sigue siendo uno. Él mismo *es la contradicción*»⁷⁷³. Es por ello por lo que la elección por una vía subjetiva es la decisión por un principio de acción⁷⁷⁴, en tanto que la cuestión no está en optar por el pecado o la ley, en el sentido de acatar la ley que nos impone no tener malos deseos, sino que todo se juega en la elección de un principio de acción que nos insta a resistir a esos deseos naturales de los que, en todo caso, por nuestra condición, no podemos zafarnos. No se trata de optar por el pecado o por la ley contra el mismo, sino de optar por la vía de la vida, cuyo principio de acción es resistir, o por la vía de la muerte, cuyo principio de acción es no resistir o actuar frente al deseo en el juego mismo del deseo. Lo trágico de la ley es que «al prohibir el pecado, no conseguía más que dar sentencia de muerte contra el hombre transgresor» (cf. Rom 7,7). «El aguijón de la muerte es el pecado, y la fuerza del pecado, la Ley» (1 Cor 15,56). Y es que no es sólo que haya ley porque hay deseo en el ser humano, sino que el hecho de resistir al pecado nos impide salir del pecado mismo. La ley, que surge del pecado, sólo nos permite obedecerla, resistiendo al pecado, o transgredirla, cediendo al pecado.

Acudamos en este punto, para pensar la dependencia inherente de la transgresión a la ley, al célebre pasaje de *Romanos* donde Pablo de Tarso vincula ley y pecado, ley como prohibición y deseo de transgresión:

¿Qué decir, entonces? ¿Que la ley es pecado? ¡De ningún modo! Sin embargo, yo no conocí el pecado sino por la ley. De suerte que yo hubiera ignorado la concupiscencia si la ley no dijera: *¡No te des a la concupiscencia!* Mas el pecado, tomando ocasión por medio del precepto, suscitó en mí toda suerte de concupiscencia; pues sin ley el pecado estaba muerto. ¡Ah! ¡Vivía yo un tiempo sin ley!, pero en cuanto sobrevino el precepto, revivió el pecado, y yo morí; y resultó que el precepto, dado para vida, me fue para muerte. Porque el pecado, tomando ocasión por medio del precepto, me *sedujo*, y por él, me mató. Así que, la ley es santa, y santo el precepto, y justo y bueno. Luego ¿se habrá convertido lo bueno en muerte para mí? ¡De ningún modo! Sino que el pecado, para aparecer como tal, se sirvió de una cosa buena, para procurarme la muerte, a fin de que el pecado ejerciera todo su poder de pecado por medio del precepto.

⁷⁷³ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso, op. cit.*, p. 178.

⁷⁷⁴ Esta decisión por la que se elige, antes de todo tiempo, un principio de acción que marcará nuestro proceder en nuestra entera vida, tendrá cierta relación con el mito de Er que aparece al final de la *República* de Platón. Y ello tiene mucho que ver con el modo como se conjuga la intervención acontecimental para Badiou (Cf. infra, en el capítulo 3 de esta sección, 3.3. Eternidad, sincronía y futuro anterior). Se trata de una temporalidad extraña, pasada y futura a la vez, en un futuro anterior de lo que “habrá acontecido” (*futuro* del verbo haber + participio *pasado*). Es un tiempo ajeno a la temporalidad lineal y diacrónica de la situación. El acontecimiento se decide en la retroacción de una intervención. Se trata, tanto en Platón como en Badiou, de alguna forma, de una decisión pre-temporal, o a-temporal, que atraviesa sincrónicamente el trayecto diacrónico de la vida entera «para que cada alma se exprese en una sola y única decisión; en efecto, lo que centralmente ocurre en esa historia del alma “separada del cuerpo” es que el alma elige vida, elige “cuerpo”; en una sola y única decisión establece, con garantía total de que lo que decida se cumplirá, qué o quién quiere ser, es decir, qué o quién es; [...] y se expresa entonces, como corresponde a su carácter de figura unitaria, en decisión única sobre la totalidad de una vida» (Martínez Marzoa, F., *Ser y Diálogo. Leer a Platón*, Madrid, Istmo, 1996, p. 121).

Sabemos, en efecto, que la ley es espiritual, mas yo soy de carne, vendido al poder del pecado. Realmente, mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco. Y, si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo con la ley en que es buena; en realidad, ya no soy yo quien obra, sino el pecado que habita en mí. Pues bien sé yo que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne; en efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero. Y, si hago lo que no quiero, no soy yo quien lo obra, sino el pecado que habita en mí.

Descubro, pues, esta ley: queriendo hacer el bien, es el mal el que se me presenta. Pues me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte? ¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor! Así pues, soy yo mismo quien con la razón sirve a la ley de Dios, mas con la carne, a la ley del pecado (Rom 7,7-25).

La ley, por sí misma, es santa, pero pone al descubierto y despierta el deseo según la vía de la carne. Bajo la ley se conoce el pecado, que estaba aletargado y ha resurgido y se conoce por ella. Con ese encuentro de la ley, el sujeto reconoce su propio deseo⁷⁷⁵. En cambio, tal y como explica Bornkamm, «la justificación no se refiere sólo a los pecados cometidos en el pasado, sino a la liberación del pecado como poder esclavizante»⁷⁷⁶. Es precisamente según este tipo de lectura, que no reduce la vía de la gracia al perdón de cada uno de los pecados del ser humano, sino que la considera como la emancipación del círculo de ley-deseo, que hemos podido analizarla antes precisamente como principio de acción que se sustrae al deseo y no meramente como empeño y obcecación de resistencia al mismo, que lo mantiene ligado a él. De un modo análogo, Atenea permitía romper con el círculo de venganzas y contra-venganzas, abriendo la posibilidad de la justicia⁷⁷⁷.

Algunos versículos antes del célebre pasaje sobre la ley y el deseo, en la misma carta a los Romanos, Pablo va introduciendo el problema de la ley como íntimamente vinculada al pecado: «hasta la ley, había pecado en el mundo, pero el pecado no se imputa no habiendo ley» (Rom 5,13). «La ley, en verdad, intervino para que abundara el delito; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia; así, lo mismo que el pecado reinó en la muerte, así también reinará la gracia en virtud de la justicia para vida eterna por Jesucristo nuestro Señor» (Rom 5,20-21). Y justo antes del pasaje citado: «cuando estábamos en la carne, las pasiones pecaminosas, excitadas por la ley, obraban en nuestros miembros, a fin de que produjéramos frutos de muerte. Mas, al presente, hemos quedado emancipados de la ley, muertos a aquello que nos tenía aprisionados, de modo que sirvamos con un espíritu

⁷⁷⁵ Cf. Bornkamm, G., *Pablo de Tarso, op. cit.*, p. 177.

⁷⁷⁶ *Ib.*, p. 204.

⁷⁷⁷ Cf. *supra*, subapartado 3.3.2. del capítulo 3 de la primera sección.

nuevo y no con la letra vieja» (Rom 7,5-6). Se declara así el fracaso de la ley, pues los judíos son pecadores a pesar de su ley. La ley, aunque sea buena y santa y conforme a la voluntad de Dios, no confiere gracia ni justicia. En lugar de impedir el pecado, lo favorece.

Esa misma reflexión de Pablo en torno a la ley como vía de la muerte, aparece en Gálatas, también con un estilo paradójico: «yo por la ley he muerto a la ley, a fin de vivir para Dios; con Cristo estoy crucificado y, vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí. No tengo por inútil la gracia de Dios, pues si por la ley se obtuviera la justificación, entonces hubiese muerto Cristo en vano» (Gál 2,19). Quien es fiel a la vía de la vida, muere con Cristo crucificado a la Ley mosaica, por la ley de la fe o del espíritu, para vivir con Cristo resucitado, en una vida espiritualizada por la fe. Aparece en esta carta la explicación de ese vínculo inherente entre ley y pecado:

todos los que viven de las obras de la ley incurren en maldición. Pues dice la Escritura: *Maldito todo el que no se mantenga en la práctica de todos los preceptos escritos en el libro de la Ley* –Y que en la ley no justifica a nadie ante Dios es cosa evidente, pues el justo vivirá por la fe; pero la ley no procede de la fe, sino que quien practique sus preceptos, vivirá por ellos–. Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros, pues dice la Escritura: *Maldito todo el que está colgado de un madero*, a fin de que llegara a los gentiles, en Cristo Jesús, la bendición de Abraham, y por la fe recibiéramos el Espíritu de la Promesa (Gál 3,10-14).

De ahí que la vía que abre la gracia sea dirigida a todos sin distinción ni excepción. La Promesa que se le hizo a Abraham (Cf. Génesis, 15) y a su descendencia no queda anulada por la Ley, que llega, según Pablo, cuatrocientos años más tarde (Cf. Gál 3,17). La ley de Moisés se coloca entre Adán y Cristo. «Adán y Cristo son ambos comienzo y cabeza. El primero respecto de la humanidad caída en el pecado y en la muerte. El segundo respecto a la humanidad liberada para la justicia y para la vida»⁷⁷⁸. «Cristo ha hecho realidad la salvación en el mismo ámbito de la historia de pecado determinada por Adán»⁷⁷⁹. Pero la realización de una promesa no puede estar subordinada a la observancia de una ley. La existencia del hombre bajo la ley se presenta como perdición, pues se establece la impotencia de la ley para la salvación.

Entonces, ¿para qué la ley? Fue añadida en razón de las transgresiones hasta que llegase la descendencia, a quien iba destinada la promesa [...] Según eso, ¿la ley se opone a las promesas de Dios? ¡De ningún modo! Si de hecho se nos hubiera otorgado una ley capaz de vivificar, en ese caso

⁷⁷⁸ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 174.

⁷⁷⁹ *Ib.*, p. 176.

la justicia vendría realmente de la ley. Pero, de hecho, la Escritura encerró todo bajo el pecado, a fin de que la Promesa fuera otorgada a los creyentes mediante la fe en Jesucristo (Gál 3,19-22).

Antes de la llegada de la fe, la ley funcionó como pedagogo. «Mas, una vez llegada la fe, ya no estamos bajo el pedagogo» (Gál 3,23-25). En Cristo se es ya descendiente de Abraham y, por tanto, heredero según la Promesa (Cf. Gál 3,29), pero ello no significa que se deba seguir anclado a la ley mosaica, sino precisamente dejarla atrás y encaminarse a la nueva ley de la fe, puesto que la salvación no puede alcanzarse por la ley (Cf. Gál. 2, 16 y 21). También se abunda en esta oposición a la ley en algunas cartas deuteropaulinas: «Algunos [...] pretenden ser maestros de la Ley sin entender lo que dicen ni lo que tan rotundamente afirman» (1 Tim 1,5-7). «Evita discusiones necias, genealogías, contiendas y disputas sobre la Ley, porque son inútiles y vanas» (Tito 3,9). Se recalca, finalmente una distancia o desvinculación entre lo legal y lo justo: «Sí, ya sabemos que la Ley es buena, con tal que se la tome como ley, teniendo bien presente que la ley no ha sido instituida para el justo, sino para los prevaricadores y rebeldes, para los impíos y pecadores» (1 Tim 1,8-9). Es decir, no debe exigirse de la Ley mosaica más de lo que puede dar, sino que debe usarse como de una ley penal, que amenaza, acusa, castiga a los culpables y no a los justos. Puesto que, además, la ley supone un cumplimiento total, que ella por sí misma es incapaz de procurar. Por ello, en lo relativo a la justicia, será la ley de la gracia la que sea aplicable. Esta superación o ruptura –esa es la decisión que deberemos tomar en nuestra interpretación– respecto a la Ley de Moisés, aparece también en un célebre versículo de la segunda carta a los Corintios: «la letra mata, mas el Espíritu da vida» (2 Cor 3,6).

Es también clave para analizar esta idea, la relación entre la ley y la circuncisión, quedando ésta por tanto también anulada:

Pues la circuncisión, en verdad, es útil si cumples la ley; pero si eres un transgresor de la ley, tu circuncisión se vuelve incircuncisión. Mas si el incircunciso guarda las prescripciones de la ley ¿no se tendrá su incircuncisión como circuncisión? Y el que, siendo físicamente incircunciso, cumple la ley, te juzgará a ti, que con la letra y la circuncisión eres transgresor de la ley. Pues no está en el exterior el ser judío, ni es la circuncisión la externa, la de la carne. El verdadero judío lo es en el interior, y la verdadera circuncisión, la del corazón, según el espíritu y no según la letra. Ese es quien recibe de Dios la gloria y no de los hombres (Rom 2,25-29).

Los “verdaderos circuncisos” son quienes no ponen su confianza en la carne, sino en el espíritu y en Cristo (Cf. Fil 3,3-4). La carne designa aquí, pues, todo el régimen de la antigua Ley, con sus observancias “carnales”, de las que la circuncisión es el símbolo.

En definitiva, para Pablo, la condición de la ley es la posibilidad de su transgresión o, incluso más radicalmente, «el que dice ley, dice también transgresión»⁷⁸⁰. Para Badiou, esa es la lección más importante de Pablo: que «la determinación subjetiva es más importante que la ley»⁷⁸¹, dado que la ley obliga siempre a decidir entre la obediencia y la transgresión, «puesto que hacer lo que la ley prohíbe es obedecer a la ley de otra forma»⁷⁸². El corolario está claro aquí para Badiou, sobre el fundamento de una marcada oposición entre ley y acontecimiento, entre ley y gracia: «La posibilidad transgresiva es la posibilidad de localmente hacer como si no nos preocupase la ley. Y lo que Pablo propone es una ruptura que es una ruptura sistemática, es decir, una ruptura que se refiere a una posibilidad que no tiene sentido desde el punto de vista de la ley misma, que no es tampoco la negación de la ley propiamente dicha, que es simplemente otra cosa, como una reestructuración»⁷⁸³.

Es interesante en este punto, para ahondar en esa transgresión de la ley como interna a la lógica legal misma, considerar que cada transgresión humana de la ley no puede poner en cuestión la ley misma, haciéndola inválida o anulándola. Y es por ello mismo que la transgresión de la ley no puede romper con la ley, sino que se trata sólo de una excepción a ella realizada en ella misma, sin poder salir, por tanto, de ella⁷⁸⁴. «La ley es lo que da vida al deseo. Mas haciéndolo, fuerza al sujeto a no poder seguir más que la vía de la muerte» (SP, 85). «La ley es lo que entrega el deseo a su automatismo repetitivo designándole su objeto. El deseo conquista entonces su automatismo bajo la forma de una transgresión [...] Hay transgresión cuando lo que prohíbe, es decir, nombra negativamente, la ley, se convierte en el objeto de un deseo que vive por sí mismo en vez del sujeto» (SP, 86). Se designa «“pecado” a la autonomía del deseo cuando su objeto está orientado por el mandato de la ley» (SP, 86). Es la prohibición de la ley la que realiza involuntariamente al deseo, dejando al sujeto “excentrado” en la vía de la muerte. Es precisamente para que el sujeto pueda tomar la disposición de la vía de la vida, matando al automatismo repetitivo del pecado, que «es necesario romper con la ley» (SP, 87). Como indicábamos más arriba, se trata de la elección por dos disposiciones o vías de acción: el pecado no es una mala acción; la falta no es el pecado, sino no darse un principio para resistir al pecado: «el pecado es menos una falta que una incapacidad del pensamiento viviente para prescribir la acción» (SP, 90). Ley y deseo se hallan, así, íntimamente ligados: la ley prohíbe el deseo,

⁷⁸⁰ Barth, K., *Carta a los romanos*, op. cit., p. 187.

⁷⁸¹ Cf. *Infra*, anexo I, *Entretien*.

⁷⁸² Cf. *Idem*.

⁷⁸³ Cf. *Idem*.

⁷⁸⁴ Cf. para esta interpretación, el artículo de María José Callejo sobre dicho texto, en concreto, el siguiente fragmento: «La *transgresión* humana de la ley no pone en cuestión a la ley [...], no pretende el *aniquilamiento* de la ley misma: por el contrario, tiene lugar como declaración de una *excepción* a nuestro favor “sólo por esta vez”. El hombre no es un ser *diabólico* que se haya rebelado contra la ley, sino tan sólo un *perverso*. [Esa] *perversión* del corazón del hombre consiste no tanto en la supresión del motivo moral cuanto en su postergación, es decir, en que, “sólo por esta vez”, invierte el orden moral de los motivos, antepone el interés en su felicidad (que naturalmente tiene) al respeto a la ley (que no puede por menos de sentir), para después, y a la vista de que las consecuencias del propio acto no han acarreado mayores males, engañarse sobre la rectitud de su intención» (Callejo, M^a. J., “Ley, deseo y libertad. Notas sobre Lacan y la *Crítica de la Razón práctica*”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 43, 2010, pp. 163-199, aquí, p. 177, nota 18).

pero sólo por medio de la prohibición, el deseo reemerge como transgresión, se conserva y se reproduce e intensifica; y, a su vez, este deseo es el que sustenta la Ley.

La ruptura con la ley que en la interpretación badiouana reclama Pablo, sería precisamente el cese de ese círculo dialéctico entre ley, deseo y transgresión, que impide salir de la ley misma que lo sustenta. La abolición de la ley es la ruptura con el círculo repetitivo de automatismos del deseo del que era imposible salir. Es la instauración de la justicia de Atenea, frente a la mera modificación de Antígona de las reglas del juego existente, que no rompe realmente con el mismo.

Ahora bien, toda la crítica paulina de la ley, la traduce Badiou como la imposibilidad de institucionalización del acontecimiento, imposibilidad inherente a la esencia misma del acontecimiento: «La ley es lo que constituye al sujeto como impotencia del pensamiento» (*SP*, 87); «No hay letra de la salvación, o forma literal de un procedimiento de verdad [...] sólo hay letra del automatismo, del cálculo» (*SP*, 90); «Sólo el acontecimiento, como contingencia ilegal, hace advenir una multiplicidad en exceso sobre sí misma, y, por consiguiente, la posibilidad de sobrepasar la finitud» (*SP*, 88). Y, sin embargo, no puede dejar de aludir, con Pablo, a otra ley: «Un sujeto hace ley no literal de la dirección universal de la verdad de la cual él sostiene el proceso» (*SP*, 94). Existe, por tanto, una ley del espíritu, trans-literal, por lo que el sujeto del acontecimiento no estaría absolutamente sin ley, si bien ésta es una ley más allá de la ley. «El trayecto de una verdad, que induce a su sujeto a separarse de las leyes estatales de la situación, no es menos consistente, según otra ley que, destinando la verdad a todos, universaliza al sujeto» (*SP*, 94). Esa ley es en Pablo la ley del espíritu, que se concreta en el mandamiento del amor como plenitud de la ley (Cf. Rom 13,8). «Bajo la condición de la fe, de la convicción declarada, el amor nombra una ley no literal, que da al sujeto fiel su consistencia, y efectúa en el mundo la verdad postacontecimiento» (*SP*, 94). Y es que es la fe la que prescribe una posibilidad nueva. Y, a partir de ella, «[l]e corresponde al amor hacer ley para que la universalidad postacontecimiento de la verdad se inscriba continuamente en el mundo y una a los sujetos en la vía de la vida» (*SP*, 96). «El amor es, para el hombre nuevo, [...] ley de la ruptura con la ley, ley de la verdad de la ley» (*SP*, 96). Esa alusión a la nueva existencia del sujeto en su fidelidad al acontecimiento puede hallarse directamente en el propio Pablo: «el que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo» (2 Cor 5,17); como también en las cartas deuteropaulinas, con menciones literales al Hombre Nuevo, sobre todo en Efesios: «habéis sido enseñados conforme a la verdad de Jesús a despojaros, en cuanto a vuestra vida anterior, del hombre viejo que se corrompe siguiendo la seducción de las concupiscencias, a renovar el espíritu de vuestra mente, y a revestiros del Hombre Nuevo, creado según Dios, en la justicia y santidad de la verdad» (Ef 4,21. Cf. también Ef 2,15-16). El prototipo de la nueva humanidad se crea gracias a la resurrección de Cristo, desapareciendo todas las divisiones de los seres humanos. Es clara, por su parte, en Colosenses, la vinculación de esta ruptura de la ley y, con ello, de la antigua existencia, con la apertura a una existencia universal: «Despojaos

del hombre viejo con sus obras, y revestíos del hombre nuevo, que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su Creador, donde no hay griego y judío; circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo y en todos» (Col 3,9-11).

Se trata de una ruptura, porque no se abre una nueva existencia entre otras, sino una que va más allá de todas las que eran posibilitadas por la situación dada. Es sorprendente la similitud, con la terminología badiouana, del siguiente párrafo de Barth al respecto:

Existe una posibilidad *por encima* de todas las posibilidades que, por ello, no es una posibilidad *junto a* otras, sino —como el pecado, y puesto que como negación del pecado ocupa el lugar de éste— el común denominador de todas las posibilidades restantes. Existe un hecho dado de una vez por todas; es tan único que sólo al borde de todo lo dado puede aparecer como lo *nunca* dado [...] Esta posibilidad, esto dado, esta ley, es el espíritu. Y el espíritu es lo nuevo, lo existencial, lo único y universal de la vida revelada en Cristo⁷⁸⁵.

Hemos censurado, sin embargo, una frase clave para la analogía del ámbito político, tal y como lo comprende Badiou, con el ámbito jurídico, tal y como venimos defendiéndolo para continuar legalmente una ruptura con la legalidad: «Existe una ley suprema de la que, por ser la ley constitucional, dependen todas las leyes»⁷⁸⁶.

En definitiva, y conjugando esta crítica de la ley en pos de una nueva ley que rompa el vínculo con el pecado, con aquello que establecimos al final de la primera sección en torno a la no-ley como ley, al igual que Antígona transgrede la ley a partir del edicto que Creonte hace público haciendo conocer al pueblo que nadie debe dar sepultura a Polinices, el pecado no surge sino de la prohibición del deseo o concupiscencia que decreta la ley. Se trata de salir de ese círculo de interdependencia entre uno y la otra. Pues, «[e]l *ágape* paulino, ¿no es precisamente un intento de salirse del ciclo mórbido de la ley y el pecado que se sustentan recíprocamente?»⁷⁸⁷. Se trata de salir de la dialéctica mediante una verdadera ruptura que ponga a distancia lo que queremos instaurar respecto de aquello que queremos anular (no meramente superar introyectándolo en su negación)⁷⁸⁸.

⁷⁸⁵ Barth, K., *Carta a los romanos*, p. 337.

⁷⁸⁶ *Idem*.

⁷⁸⁷ Žižek, S., *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 135. Aunque hemos acudido al capítulo 4 de este libro (“Del amor a la ley y viceversa”, pp. 129-165), con la esperanza de hallar en él la lectura de Pablo por parte de Žižek, en concreto, la vinculación que el apóstol realiza entre ley y deseo, al no encontrar más que una paráfrasis de *El tiempo que resta* de Agamben explicado con terminología hegeliano-lacanian, no la incluimos en nuestro trabajo, puesto que ya nos hemos servido directamente del texto de Agamben en los puntos más provechosos para la comprensión de las epístolas y su interpretación a la luz de esta tesis.

⁷⁸⁸ Es por ello mismo por lo que, por ejemplo, el *Anticristo* de Nietzsche no habría roto con Pablo, tal y como pretendía, precisamente porque no logra sino poner del revés eso que quiere anular.

Pues bien, esta elección por una nueva vía subjetiva, que abre a una nueva existencia, despeja la posibilidad de la libertad⁷⁸⁹, si bien bajo cierta condición de esclavitud, precisamente por hallarse el sujeto sometido a la autoridad de la vía subjetiva de la fe, que le impone su señor.

Ciertamente, Jesús es “señor” (κύριος), y Pablo es su “siervo” (δοῦλος). Pero es porque el acontecimiento-Cristo establece para los tiempos venideros la autoridad de una nueva vía subjetiva. Y que tengamos que servir al proceso de verdad no debe ser confundido con la esclavitud, de la cual, en tanto que todos nos convertimos en hijos de lo que nos acontece, salimos para siempre. La relación entre el señor y el siervo es absolutamente distinta de la del maestro y el discípulo, como de la del propietario y el esclavo. No es una relación de dependencia personal o legal. Es una comunidad de destino en el momento en que tenemos que convertirnos en una “nueva criatura” (SP, 67).

El tema de la esclavitud es recurrente en las cartas paulinas. Aparece en la primera carta de los Corintios en un gesto de asimilación hipotética de Pablo a los esclavos para mostrar el universalismo de su κήρυγμα: «Efectivamente, siendo libre de todos, me he hecho esclavo de todos para ganar a los que más pueda» (1 Cor 9,19), y también como una exhortación a liberarse del mundo⁷⁹⁰: «No os hagáis esclavos de los hombres» (1 Cor 7,23). También brevemente en la segunda a los Corintios: «donde está el espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3,17). Lo hallamos asimismo en Gálatas en su oposición explícita a la libertad otorgada por Cristo: «Para ser libres nos libertó Cristo. Manteneos, pues, firmes y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud» (Gál 5,1). Esta contraposición representa en realidad, de nuevo, la contraposición entre la ley y la fe, según la cual la nueva vía hace tomar partido, no ya por la ley, bajo la que el judío era esclavo, sino por Cristo, que es principio de libertad y salvación. «Vivir en la fe significa [...] libertad frente a la ley»⁷⁹¹; «el creyente está llamado y liberado para una vida nueva, por la gracia de Dios en Cristo»⁷⁹². Pero es que el contenido del evangelio que Pablo proclama no puede ser interpretado como él quiera⁷⁹³. Y es por ello por lo que la libertad aparece como «obediencia a la palabra que se le ha encargado»⁷⁹⁴. En este sentido, en la única carta personal paulina que existe, dirigida a Filemón, a quien ilumina sobre cómo debe tratar a su esclavo, Pablo se presenta a sí mismo como «preso de Cristo Jesús» (Fil 1,1). Y, a la vez, de nuevo en Gálatas, proclama: «hermanos, habéis sido llamados a la libertad; sólo que no toméis de esa libertad pretexto para la carne; antes al contrario, servíos por amor los unos a los otros. Pues toda la ley alcanza su plenitud en este solo precepto: *Amarás [ἀγαπήσεις] a tu prójimo como a ti*

⁷⁸⁹ Cf. supra, nuestro análisis sobre la libertad sartreana, en el apartado 1.2. de este capítulo.

⁷⁹⁰ Tal y como analizaremos más en profundidad en relación con la fórmula ὡς μὴ de la primera carta a los corintios (Cf. infra, apartado 1.5.2.).

⁷⁹¹ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 206.

⁷⁹² *Ib.*, p. 207.

⁷⁹³ Cf. *Ib.*, p. 229.

⁷⁹⁴ *Ib.*, p. 230.

mismo» (Gál 5,13-14). Se llega incluso, en el estilo rupturista de Gálatas, a contraponer antagónicamente ley y libertad, carne y espíritu: «Pues la carne tiene apariencias contrarias al espíritu, y el espíritu contrarias a la carne, como que son entre sí antagónicos, de forma que no hacéis lo que quisierais. Pero, si sois conducidos por el Espíritu, no estáis bajo la ley» (Gál 5, 16-18). Aparece aquí claramente el acontecimiento-Cristo como «heterogéneo a la ley, puro exceso a toda prescripción, gracia sin concepto ni rito apropiado» (SP, 61). Ahondando por último en esa contraposición entre ley y amor, encontramos en éste el germen del universalismo paulino frente al particularismo de la ley: «Pues el que ama al prójimo [en realidad, en el original griego τὸν ἕτερον, el otro, el diferente], ha cumplido la ley. En efecto, lo de: No adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: Amarás a tu prójimo [ahora sí, τὸν πλησίον, el cercano, el vecino] como a ti mismo. El amor no hace mal al prójimo. El amor es, por tanto, la ley en su plenitud» (Rom 13,8-9). Aparece, de esta manera, el mandamiento del amor al prójimo como característico de la nueva existencia⁷⁹⁵. El prójimo ya no es el miembro del mismo pueblo, sino todos los miembros de la familia humana, unificada en Cristo. La crítica de Badiou a la ética del mal, a la pulsión de muerte, al nihilismo y al pecado como transgresión abierto por la prohibición se fundamenta aquí en la defensa de ese mandamiento. “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” es, pues, un imperativo único que no contiene ninguna prohibición, sino que es afirmación pura. «Pero esta relación de amor del sujeto consigo mismo es siempre amor de esa verdad que induce al sujeto que la declara. El amor está, pues, bajo la autoridad del acontecimiento y de su subjetivación en la fe, puesto que sólo el acontecimiento autoriza al sujeto a ser algo distinto del Yo muerto que no se podría amar» (SP, 97). El amor paulino es la fidelidad al acontecimiento-Cristo. «[L]a fidelidad es la ley de una verdad» (SP, 97), es esta fuerza universal de la subjetivación, pues ninguna verdad es solitaria o particular. «El proceso subjetivo de una verdad es una sola y misma cosa que el amor a esa verdad. Y el militante real de este amor es la dirección a todos de lo que la constituye. La materialidad del universalismo es la dimensión militante de toda verdad» (SP, 99). En una interpretación parecida, Jacob Taubes afirma que «Amor quiere decir que yo no tengo mi centro en mí mismo [...] sino que estoy necesitado. Me hace falta el otro [...] somos un nosotros [...] somos comunidad en el cuerpo de Cristo dado nuestro carácter de seres que necesitan»⁷⁹⁶. Además, consideramos que se puede dar una nueva luz a esa idea, si la ponemos en conexión con cierto fragmento de las *Leyes* de Platón, gracias al cual entenderíamos que ese amor paulino no puede ser nunca hacia algo particular, ni siquiera a uno mismo, sino a lo más universal que hay, que es la verdad o la justicia:

⁷⁹⁵ La reclamación paulina del amor al prójimo como único mandamiento (Rom 13) es leída por Taubes como un texto polémico contra Jesús, pues no se estaría citando el mandamiento doble de amar a Dios y al prójimo, sino sólo su segunda parte: «lo que se pone en el centro no es el amor al Señor, sino el amor a los prójimos. No es un mandamiento doble, sino un mandamiento» (Taubes, J., *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2007, p. 67).

⁷⁹⁶ *Ib.*, p. 70.

El mayor de todos los males para la mayoría de los hombres está implantado en sus propias almas. [...]. Esto es aquello que dicen que por naturaleza todo hombre se ama a sí mismo y que está bien que deba ser así. Por el contrario, en realidad, siempre llega a ser para todos la causa de todos los errores, por el amor exasperado de sí mismo. En efecto, el que ama se enseguece respecto de lo amado, de modo que juzga mal lo justo, lo bueno y lo bello, porque piensa que siempre debe preferir lo suyo a lo verdadero. El que haya de ser un gran hombre no debe amarse a sí mismo ni lo suyo, sino lo justo, sea que esto se haya realizado más en él o en otro⁷⁹⁷.

En definitiva, la nueva existencia, abierta por la vía de la fe, en tanto que nueva ley que rompe con el círculo ley-deseo, nos permite salir de la mera transgresión de la ley en forma de pecado, en tanto que lo prohibido por la misma, de tal manera que abrimos la posibilidad de una libertad sujeta a lo que no es sino una ley universal.

Excurso: contra los gnósticos

La firme oposición de Pablo a la Ley mosaica, hizo posible la emergencia de un gnosticismo como el de Marción, con su lectura sesgada de las *Cartas*, que aislaba *Gálatas* de matizaciones que se encuentran en *Romanos*. Marción haría hincapié en los dualismos que se atisban en las epístolas paulinas, interpretando una radical separación entre tierra y cielo, entre carne y *pneûma*, entre, por un lado, el dios creador judío, del Antiguo Testamento y su Mesías y, por otro, el Dios salvador cristiano y su Hijo, del Nuevo Testamento. El Dios salvador es «una novedad absoluta, trae un espíritu nuevo y ejerce una mediación nueva»⁷⁹⁸. En definitiva, el gnosticismo condenaría irremediabilmente al ser humano en esta tierra. Es precisamente para enfrentar las posiciones radicales de Marción, que las cartas de tendencia paulina enfatizarán la dimensión institucional y en relación con el mundo, además del despliegue de una economía de la gracia que conecte el cuerpo celestial con el mundo y una insistencia en un plan de salvación que garantice la continuidad entre el mundo judío y el cristiano, mediante Jesús. Por ello, frente al riesgo de interpretar a Pablo de Tarso, sobre todo a la luz de *Gálatas*, como hicieron los gnósticos hacia el siglo II, debemos identificar claramente esta posición, representada especialmente por Marción, quien se reclamaba y se entendía a sí mismo como discípulo de Pablo, reivindicando para sí las cartas paulinas, siendo este testimonio, muy probablemente, el que hiciera que la inclusión de las cartas paulinas en la Biblia, previa sospecha hacia las mismas por parte de la Iglesia, se hiciera bajo un foco mucho más conservador, unificador y homogeneizador del que pretendiera originariamente su autor.

⁷⁹⁷ Platón, *Leyes*, 731d-732a.

⁷⁹⁸ Villacañas, J.L., *Teología política imperial*, op. cit., p. 646, nota 7.

Los gnósticos, iluministas, carismáticos, “perfectos” o pneumáticos, constituyeron una herejía ultrapaulina –tal y como la denominan tanto Badiou como Bornkamm– ya presente en tiempos de Pablo, que proclamaba una sabiduría autosuficiente que abandona el mensaje de Cristo como fundamento y horizonte. «Los “carismáticos” presumen ante los demás de haber alcanzado ya el estado de los “perfectos” y de estar en posesión del “espíritu” y del “conocimiento” [...] revelado, que [...] pone a disposición del hombre las fuerzas del mundo divino y le libera de la fascinación que ejerce este mundo y del poder del hado y de la muerte»⁷⁹⁹. Cuestionan, desde la autoridad humana, la unidad de Dios y de su revelación en el antiguo y en el nuevo testamento. Asentándose en cierto maniqueísmo y «haciendo dualísticamente un desgarrón entre creación y salvación, [Marción] distinguía el Dios “desconocido” de la justicia, propio del antiguo testamento, del Dios “conocido” de la bondad, que se había revelado en Cristo»⁸⁰⁰. Sostenían, con ello, que la ruptura entre cristianismo y judaísmo es absoluta; no es ni siquiera el mismo Dios: el Padre simbólico del cristianismo, mediado por su Hijo, es radicalmente distinto del Dios creador, impostor y malhechor del judaísmo. Por ello, según Marción, el único apóstol es Pablo de Tarso. El Nuevo Evangelio es, con ello, un comienzo absoluto.

Los gnósticos cristianos imaginan que participan ya en espíritu del mundo divino, por lo que se «hace que desaparezcan las fronteras entre Dios y el hombre, que los dos se hagan una sola cosa»⁸⁰¹, mientras que Pablo mantiene, en cambio, «la diferencia que separa a ambos»⁸⁰². En concreto, «[l]os iluminados de Corinto han sucumbido a otra teología de la resurrección y se creen ya, como portadores del Espíritu de Cristo, transportados a un nuevo eón de vida más allá del tiempo y de la muerte»⁸⁰³. Niegan la resurrección, puesto que «han acogido con excesiva avidez la noticia del cumplimiento del tiempo y del comienzo de la salvación, creyendo representar el nuevo eón en su propia existencia sin estar dispuestos, por otra parte, a asumir el compromiso de la vida cristiana en la humildad y en los sufrimientos»⁸⁰⁴; razón por la que, en el contexto de esta comunidad, Pablo llega a afirmar «que la resurrección de los muertos pertenece al futuro»⁸⁰⁵. Además, los corintios adversarios de Pablo creen haber llegado a un conocimiento más profundo de la revelación divina. Y a partir de esa idea, viven como si todo estuviera permitido. Tratan de «romper con todas las ataduras terrenas –hasta llegar a proclamar y practicar desvergonzadamente un libertinaje moral– presumiendo a la vista de todos de una nueva existencia “en el Espíritu”»⁸⁰⁶. Los gnósticos son «gentes que no hacen nada, que no realizan obra alguna; que creen que están redimidos y no han de hacer nada por ello»⁸⁰⁷.

⁷⁹⁹ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., pp. 114-115.

⁸⁰⁰ *Ib.*, p. 29.

⁸⁰¹ *Ib.*, p. 209.

⁸⁰² *Idem.*

⁸⁰³ *Ib.*, p. 215.

⁸⁰⁴ *Ib.*, p. 259.

⁸⁰⁵ *Ib.*, p. 117.

⁸⁰⁶ *Ib.*, p. 242.

⁸⁰⁷ Taubes, J., *La teología política de Pablo*, op. cit., p. 89.

Por otra parte, para los gnósticos, el Padre de Cristo no podía ser el mismo que el Creador del cielo y de la tierra, sino que es un Dios otro, un Dios extranjero, desconocido, realmente trascendente. Esta idea constituía un dualismo radical entre Ley y Evangelio, justicia y amor, Dios cruel y Cristo amante⁸⁰⁸. Radical en tanto que los términos están tajantemente separados, rompiéndose el hilo entre Creación y Redención. «El Dios extranjero –la expresión *deus alienus* es de Marción– nos alcanza en algo nuestro que también es extranjero [...] Somos extranjeros porque estamos unidos a otra instancia [...] Es una potencia de revolución»⁸⁰⁹.

Ahora bien, para Pablo el Dios del cristianismo y el del judaísmo es el mismo (Cf. *SP*, 36-37): «Que Pablo ponga el acento en la ruptura con el judaísmo en vez de ponerlo en la continuidad, está fuera de duda. Pero es una tesis militante, no una tesis ontológica. La unicidad divina atraviesa las dos situaciones que separa el acontecimiento-Cristo, y en ningún momento está puesta en duda» (*SP*, 38). Tal y como explicamos en la primera sección el paso de una estructura a otra, son los mismos elementos, y ahí reside la unicidad, pero entre las dos situaciones no se puede considerar que haya una relación dialéctica, pues de lo contrario la apuesta militante de una novedad acontecimental no tendría ni tal fuerza ni tal nombre ni tales consecuencias de verdad. Pero, por otra parte, caer en una ruptura absoluta sin conexión alguna con la situación inmanente, sería incurrir precisamente en el gnosticismo mecanicista del que Badiou advertía en *Teoría del sujeto*, cuyo contrario es el arrianismo dinamicista (Cf. *TS*, 229 ss).

Y, con todo, no podemos sino hallar ciertos rasgos gnósticos en el propio Badiou: «con Cristo la intervención divina debe en su principio mismo igualarse estrictamente con la humanidad del hombre [...] Cuando Cristo muere, nosotros, los hombres, cesamos de estar separados de Dios, puesto que con el envío de su Hijo, filializándose, entra en lo más íntimo de nuestra composición pensante [...] nos es dispensado por gracia el hecho de estar en el mismo elemento que Dios mismo» (*SP*, 73). La muerte de Cristo nos iguala con Dios mismo, por lo que, en suma, no se trata sino de una «*inmanización del espíritu*» (*SP*, 73). «Pablo tiene perfectamente consciencia de que el mantenimiento de una trascendencia radical del Padre no permite ni el acontecimiento, ni la ruptura con el orden legal. Pues sólo puede ocupar el abismo que nos separa de Dios la inmovilidad mortífera de la Ley [...] la muerte construye la localización de nuestra igualdad divina en la humanidad misma» (*SP*, 74). «Por la muerte de Cristo, Dios renuncia a su separación trascendente, se insepara por filialización, y comparte una dimensión constitutiva del sujeto humano dividido» (*SP*, 75). Lo divino, por tanto, llega a hacerse totalmente presente en lo humano, por lo que las fronteras entre uno y otro son derribadas. ¿No supone eso a la gnóstica, hacernos ya absolutamente portadores del espíritu? El tiempo

⁸⁰⁸ Cf. *Ib.*, p. 72.

⁸⁰⁹ *Ib.*, p. 75.

de la salvación ya se habría cumplido y no habría distancia entre este eón y el por venir. Badiou interpreta de hecho la venida de Cristo como aquello que anula el abismo de la trascendencia.

Del mismo modo, de acuerdo con la crítica de Voegelin al inmanentismo del gnosticismo, «[l]a gnosis se caracteriza por afirmar que la representación de la verdad tiene lugar en su plenitud en la inmanencia, y ello es así gracias al conocimiento que los elegidos tienen de la verdad; saber que, por lo demás, les legitima para regir el orden político y social. La gnosis ignora la distancia ontológica entre inmanencia y trascendencia»⁸¹⁰. Nosotros, con Voegelin y Barth —si bien deberemos secularizar su pensamiento en nuestro último capítulo—, «conscientes de que Dios *no* está aquí, pero también de que nosotros no podemos dar un paso *más*, debemos detenernos y permanecer en esta posibilidad humana para que Dios nos encuentre más allá de la frontera señalada por ella»⁸¹¹.

Debe ser posible, aquí, acercarnos a lo divino, pero siempre manteniéndolo a distancia. No es posible la perfección gnóstica ni en el mundo ni tras la resurrección con la supuesta venida de Cristo. Lo que es posible es tender hacia ese *τέλος* siempre a distancia de su realización plena, en un tiempo que siempre resta, debiéndose mantener esa tensión temporal del por-venir, de lo siempre por venir⁸¹².

1.4. Continuidad o ruptura

[La] “conversión” [e]s una fulminación, una cesura, y no una inversión dialéctica.

Alain BADIOU, *San Pablo o la fundación del universalismo*.

Tras habernos dedicado a desarrollar la crítica paulina a la Ley mosaica, debemos preguntarnos si el acontecimiento paulino realmente establece un corte o ruptura en su situación, o simplemente sería un paso más en la continuidad de la Historia de la religión que partiría de la Torá veterotestamentaria, pasando por ese judaísmo helenista de la diáspora que introduce la misión entre los griegos, tras la que aparecería con Jesús el denominado posteriormente Cristianismo pascual, que daría lugar después al Cristianismo primitivo postpascual, seguido de la teología paulina y finalmente la Iglesia de Pablo que inspiraría a la actual Iglesia. ¿Es Pablo un episodio más en esta historia o se da con él una ruptura, en el sentido de un cambio de terreno estructural? Y, si es una ruptura, ¿lo es como oposición, confrontación, o por indiferencia respecto de lo anterior con lo que precisamente por ello rompe? Sabemos, y adelantamos aquí su tesis principal al respecto, que, de acuerdo con Badiou, Pablo de Tarso supone la fundación del universalismo como una fuerte cesura teórica (no real) y

⁸¹⁰ Rivera García, A., “Representación y crítica de la modernidad en Voegelin y Schmitt”, en *Eikasia: revista de filosofía*, nº45, 2012, pp. 71-90, aquí, p. 81. Dejamos para el tercer capítulo de esta sección un ulterior análisis sobre esta necesaria distancia ontológica entre lo inmanente y lo trascendente, que va a ser clave para nuestra tesis.

⁸¹¹ Barth, K., *Carta a los Romanos*, op. cit., p. 304.

⁸¹² Cf. infra, último apartado del tercer capítulo de esta sección.

formal (Cf. *SP*, 117-118). Es una fidelidad a un acontecimiento puro, «separado de toda asignación objetivista a las leyes particulares de un mundo o de una sociedad, aunque concretamente destinado a inscribirse en un mundo y en una sociedad» (*SP*, 117). Desarrollaremos a continuación en qué sentido se puede sostener esta idea.

Aunque el hecho de que Pablo se dirija a los paganos no es lo que lo distingue específicamente de la comunidad judía, sobre cuyas instituciones por lo demás se apoya para su predicación, sin embargo es evidente que ante los ortodoxos las tensiones son claras: «la terquedad en afirmar que Jesús es el mesías (recordemos que “Cristo” es simplemente la palabra griega para “mesías”, de tal forma que el único punto de continuidad entre la Nueva según Pablo y el judaísmo profético es la ecuación Jesús = Cristo), afirmación que a los ojos de la mayoría de los judíos, y por razones sumamente fuertes y legítimas, sostiene una impostura» (*SP*, 21). De modo que, si hay continuidad entre el evangelio de Pablo y el judaísmo profético, sería en “un único punto”: “la ecuación Jesús = Cristo”, o Cristo = Jesús, o, lo que es lo mismo, Mesías/Ungido⁸¹³ = Jesús, Χριστοῦ⁸¹⁴ Ἰησοῦ.

Y, sin embargo, es cierto que Pablo no se pensó nunca como fundador de una nueva religión.

El punto de apoyo del que vamos a comenzar sirviéndonos, para analizar la teología paulina o bien como ruptura o bien como continuidad, va a ser el abordaje explícitamente crítico que de los *Hechos de los apóstoles* realiza Günther Bornkamm. De acuerdo con su trabajo hermenéutico, los Hechos adolecen de una falta de credibilidad no pudiendo ser una fuente fidedigna de la biografía de Pablo. Si atendemos, igualmente, a la sagaz crítica que de Lucas hace Pasolini en el guion de su película, podemos considerar que los *Hechos* marcaron las cartas paulinas con el sello del interés homogeneizador y unificador de la Iglesia, en detrimento de su fuerza de ruptura con la situación.

Si llamamos institucionalización o estatización a algo así como un encauzamiento normalizador a lo que en su origen no fue sino revolucionario (en una paráfrasis algo libre de Kuhn), entonces eso es lo que habría sucedido con Pablo a partir de Lucas: se habría reintroducido lo acontecimental como normalidad⁸¹⁵. Según Bornkamm, no debe olvidarse que la obra histórica de Lucas pertenece a

⁸¹³ Mesías: descendiente “ungido” del Rey David que establecería el Reino de Dios en la tierra.

⁸¹⁴ Según Agamben, se ha eliminado subrepticamente el término “mesías” (χριστός) de las cartas paulinas, sustituyéndolo directamente por el nombre propio Cristo: «*christós* no es un nombre propio, sino que es [...] la traducción griega del término hebreo *mašiah* [מָשִׁיחַ], que significa el “ungido”, es decir, el mesías. Pablo no sabe nada de Jesucristo, sino de Jesús mesías o el mesías Jesús, como escribe indiferentemente. Tampoco el Apóstol usa jamás el vocablo *christianós*, pero si lo hubiera conocido (como parece implicar Hch 11,26), el vocablo no podría significar otra cosa para él que “mesiánico”, sobre todo en el sentido de seguidor del mesías» (Agamben, G., *El tiempo que resta*, op. cit., p. 26). El vocablo aparece también en Pablo en el sintagma Ἰησοῦς Χριστὸς o bien como Χριστὸς Ἰησοῦς. Es indiferente si aparece precedido o no del artículo ó. Pero nunca aparece como κύριος χριστός, sino como κύριος Ἰησοῦς χριστός, o sólo κύριος Ἰησοῦς, pues si no uniría dos apelativos con distinta connotación. Por lo demás, «no se encuentra entre las capacidades de un autor transformar en nombre propio un vocablo de uso corriente en el contexto lingüístico en el que vive, y mucho menos cuando se trata de un concepto fundamental como era para un judío el término “mesías”» (*Ib.*, p. 27).

⁸¹⁵ Como explicamos en el segundo apartado del primer capítulo de la primera sección, cabe pensar que las singularidades pueden ser normalizadas: «todo sitio de acontecimiento puede acabar por sufrir una normalización estatal» (*EE*, 198). O, bajo la terminología de *L'Immanence des vérités*, se habría llevado a cabo un recubrimiento que lograra «disimular todo surgimiento potencial de un infinito verdadero bajo una capa evidente de finitud» (*IV*, 443).

la era postapostólica (unos 40 años después de la redacción de las cartas paulinas), cuyos problemas y tareas son distintos⁸¹⁶. Y es que «[l]a historia con visión retrospectiva y la historia abierta al futuro y todavía por decidir no son sin más idénticas»⁸¹⁷. El historiador clásico no dice sólo lo que sucedió, sino que se vale de medios de expresión narrativos y literarios para transmitir su mensaje. Y, a su vez, tampoco se puede considerar a Lucas como testigo auténtico, pues generalmente los discursos que aparecen en los *Hechos*, son producidos por él y no reproducciones de las palabras exactas de los oradores que escenifica. Es, por tanto, un “informador secundario” y la imagen que de Pablo se ofrece es muy diferente a la que se presenta en sus cartas⁸¹⁸. Lucas presenta a Pablo como un fariseo convencido (Cf., Hechos 26,2-8), lo que se fundamenta en el interés de presentar a la Iglesia y su historia de forma unificada.

En los Hechos la iglesia aparece como la comunidad de creyentes que vive en perfecto acuerdo y está siempre orientada hacia la humanidad entera; está dirigida por la iglesia madre de Jerusalén, representada por los doce apóstoles, y, desde la resurrección y exaltación de Cristo, está guiada por el Espíritu de Dios de una forma poderosa y homogénea. En ella se han cumplido las promesas del antiguo testamento y a ella ha sido traspasada la herencia de la historia de la salvación, de la que los judíos incrédulos no se han hecho merecedores⁸¹⁹.

Pero ello no debe ser interpretado, afirma Bornkamm, como una tendencia judaizante de los *Hechos*, puesto que la lucha que oponía el judaísmo al cristianismo a propósito de la validez de la ley ya había terminado. Además, el libro de los Hechos no da a Pablo el nombre de apóstol, sino que lo reserva para los doce, comprendiendo el apostolado como una «institución que, ligada a Jerusalén en su calidad de iglesia madre, remonta al Jesús terreno [...] y garantiza la legítima tradición»⁸²⁰. El abordaje crítico que Bornkamm acomete sobre los Hechos, se resume con estas palabras suyas: «no se puede conceder la palabra sin crítica alguna a una fuente [los Hechos] simplemente porque la otra [las cartas paulinas] permanece en silencio»⁸²¹. «Nuestra reserva crítica aparecerá [...] como la otra cara de una confianza bien fundada en las cartas paulinas, que son testimonio no sólo de su mensaje y de su teología, sino también de su historia»⁸²².

Analicemos, partiendo de esa premisa, dos hechos distintos, ambos en relación con este problema de la ruptura o la continuidad, a la luz, respectivamente, de *Hechos* y de la *carta a los Gálatas*.

⁸¹⁶ Cf. Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit. pp. 15-16.

⁸¹⁷ *Ib.*, p. 16.

⁸¹⁸ No hay indicios de que Lucas usara las cartas paulinas, quizás porque en la época en que se escribieron los Hechos (hacia los años 80, según Bornkamm) no existiera una colección autorizada que las hubiera difundido.

⁸¹⁹ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 18.

⁸²⁰ *Ib.*, p. 19.

⁸²¹ *Ib.*, p. 22.

⁸²² *Idem*.

En primer lugar, el Concilio de Jerusalén o asamblea apostólica⁸²³ (Cf. Gál 2, 1-10 y Hechos 15), celebrada hacia el 48 d. C. Lo que motivó dicha asamblea fue que los judeocristianos de Jerusalén, irrumpiendo en Antioquía, exigieron la circuncisión de los cristianos de origen gentil. Para solventar la disputa, se decidió enviar a Pablo y a Bernabé a Jerusalén. Allí, reunidos con los protoapóstoles, «algunos de la secta de los fariseos, que habían abrazado la fe, se levantaron para decir que era necesario circuncidar a los gentiles y mandarles guardar la Ley de Moisés» (Hechos, 15,5). «[L]o que estaba en juego era la unidad del pueblo de Dios y de su historia, e incluso, de una manera más general, todo el problema de la salvación»⁸²⁴. Pero Pablo se hace acompañar a Jerusalén por Tito (Cf. Gál 2,1), un griego convertido incircunciso, lo que muestra que «no estaba dispuesto a asegurar la unidad de la iglesia a costa de la verdad del evangelio»⁸²⁵. Al final⁸²⁶ lo que ocurrió es que se le dio libertad a Pablo para predicar el evangelio a los gentiles, preservándose la unidad de la iglesia, y, a su vez, la del evangelio. «La conferencia de Jerusalén es verdaderamente fundadora, ya que dota al cristianismo de un doble principio de apertura y de historicidad. Así ajusta el hilo del acontecimiento como iniciación de un proceso de verdad. Que el acontecimiento sea nuevo no debe hacer olvidar que sólo es tal en la perspectiva de una situación determinada, en la que moviliza los elementos de su localización» (SP, 26-27). Persiste, entonces, nuestra pregunta en cuanto a la ruptura o la continuidad entre el acontecimiento paulino y la situación en la que adviene.

En segundo lugar, el conflicto en Antioquía entre Pablo y Pedro (junto con Santiago y Bernabé), que tendría lugar tiempo después del Concilio de Jerusalén, tal y como lo relata el propio Pablo justo a continuación de la narración de aquél (Cf. Gál 2,11-14), lo que sin embargo es omitido o silenciado por Lucas. Se trata claramente de un conflicto: «cuando vino Cefas a Antioquía, me enfrenté con él cara a cara, porque era digno de reprensión» (Gál 2,11). La disputa es en realidad entre los cristianos venidos de la gentilidad o cristianos de origen pagano, es decir, los pagano-cristianos, y los judeocristianos, en torno a si debían comer juntos unos y otros al celebrar la cena del Señor. «Los judeo-cristianos de estricta observancia mantienen la práctica de los grados de adhesión, y encuentran particularmente escandaloso que se les considere como iguales a gente que no tiene ni las marcas, ni las prácticas rituales de la comunidad. Gente, por decirlo todo, que no tiene ninguna clase de conocimiento ni de respeto de la Ley» (SP, 23). El proceder de Pedro daba a entender que sólo los

⁸²³ Así la denomina Bornkamm para destacar que todos los que allí se dieron cita lo hicieron en plena igualdad y no, como parece denotar el nombre de concilio, acudiendo a las órdenes de los protoapóstoles jerosolimitanos que serían la autoridad. Se trataba de «una asamblea en la que todas las comunidades cristianas –las de origen judío y las de origen pagano– se encontraban a la par y gozaban de los mismos derechos» (Ib., p. 75).

⁸²⁴ Ib., p. 72.

⁸²⁵ Ib., p. 74.

⁸²⁶ Tras una serie de discursos que, según Bornkamm, son pura invención literaria de Lucas, pues, por ejemplo, Pedro aparece asegurando que ya él había llevado el evangelio a los gentiles (Hechos 15, 7-11), cuando en la versión de Gálatas Pablo distingue claramente su misión a los incircuncisos, a todos los pueblos (Cf. también Rom 15,20), de la de Pedro a los circuncisos, a los judíos (Gál 2,8).

judíos convertidos que practicaban la Ley eran verdaderos cristianos, por lo que tendía a formar dos comunidades separadas entre sí, incluso en las comidas eucarísticas. Al alejarse de la mesa de los no judíos o cristianos de origen pagano, Pedro parece romper el compromiso tomado en el concilio de Jerusalén, apareciendo con ello, si tomamos el lenguaje de Badiou, como un traidor⁸²⁷ que, tras el acontecimiento de la resurrección de Cristo, por el que ha quedado anulada la ley, recae de nuevo en el legalismo. «Lo que este incidente le muestra [a Pablo] es que la Ley, en su imperativo antiguo, ya no es defendible, incluso para quienes se apoyan en ella» (*SP*, 28). Por ello, es en este contexto en el que Pablo presenta la tajante distinción entre la ley y la fe: «Nosotros somos judíos de nacimiento y no gentiles pecadores; a pesar de todo, conscientes de que el hombre no se justifica por las obras de la ley sino sólo por la fe en Jesucristo, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús a fin de conseguir la justificación por la fe en Cristo, y no por las obras de la ley, pues por las obras de la ley nadie será justificado» (Gál 2,15). Y, vinculado con esa oposición, el problema de la circuncisión: «Si os dejáis circuncidar, Cristo no os aprovechará nada. De nuevo declaro a todo hombre que se circuncida, que queda obligado a practicar toda la ley: Habéis roto con Cristo todos cuantos buscáis la justicia en la ley. Os habéis apartado de la gracia [...] Porque en Cristo Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen valor, sino solamente la fe que actúa por el amor» (Gál 5,2-6). Se acepta a los circuncidados, pero una vez ha acontecido la muerte y resurrección de Cristo, no cabe plegarse a la antigua ley, sino que sólo vale la fe por la gracia. «Porque nada cuenta ni la circuncisión, ni la incircuncisión, sino la creación nueva» (Gál 6,15). Como hemos visto más arriba, la justicia por la gracia es don gratuito, no debe ser un deber ni un cumplimiento bajo la observancia de la ley. «Pues habéis sido salvados por la gracia mediante la fe; y esto no viene de vosotros, sino que es don de Dios; tampoco viene de las obras» (Ef 2,8-9).

Por todo ello, si analizáramos a Pablo sólo o sobre todo a la luz de *Hechos*, no podríamos interpretar ruptura alguna entre la ley del judaísmo y el universalismo que representa Pablo, o al menos preguntarnos seriamente por su nueva doctrina: «¿Hasta qué punto permanece ésta tributaria de su origen, la comunidad judía? [...] ¿cuál es la relación exacta entre la supuesta universalidad de la verdad postacontecimiento [...] y el emplazamiento del acontecimiento [?]]» (*SP*, 23). ¿Se rompe con la Ley?

Precisamente por el contexto inscrito en el incidente de Antioquía que rodea a Gálatas, hay un abordaje distinto en esa carta y en Romanos. Mientras que en Gálatas supondría una reacción

⁸²⁷ El Mal como traición consiste en quebrantar una fidelidad. Tiene lugar cuando se da una crisis de un “alguien” que debe elegir entre la máxima de consistencia de la ética del proceso de verdad del que ha llegado a ser sujeto, y la lógica de la perseverancia en el ser propia del mortal que es. Dicho “alguien” se ve, así, expuesto a traicionar una verdad. Sin embargo, la traición no puede ser simplemente una renuncia: «La denegación en mí del Inmortal es mucho más que un abandono; una cesación: siempre debo convencerme de que el Inmortal en cuestión no ha existido jamás y, en consecuencia [debo convertirme] en enemigo de esta verdad en la composición de cuyo sujeto entraba, a veces con otros, el “alguien” que soy» (*E*, 114). Traicionar un proceso de verdad es declarar que nunca sucedió nada, y «es un Mal del que uno no se recupera» (*E*, 115).

inmediata provocada por una situación concreta, Romanos se redactó de forma más serena e incluyendo los puntos clave de su κήρυγμα, ya que Pablo se dirigía a Jerusalén a entregar la colecta que en el Concilio (Gál 2,10) se comprometió a hacer y que supone la legitimación ante esa comunidad de las comunidades procedentes del paganismo que habría fundado en Macedonia, Grecia y Asia Menor. Sería por ello por lo que en esta carta se presenta ante los romanos como esclavo, no como apóstol, ya que, en realidad, se está presentando ante los judíos de Jerusalén, a quienes lleva la colecta que legitimará su misión, no para mostrar la sumisión de los miembros de sus comunidades de origen pagano a la comunidad de Jerusalén, sino la obediencia a la fe y la entrega al Señor, y la unidad de la Iglesia conformada tanto por judíos como por paganos. Sería, por tanto, la preparación de la llegada de Pablo con esa colecta reunida a Jerusalén, lo que también explicaría las referencias veterotestamentarias de la carta. En Romanos, «Abraham es [...] una anticipación de lo que se podría llamar un universalismo de la localización judía, que es lo mismo que decir una anticipación de Pablo» (SP, 113); pues es elegido por Dios sólo por su fe y antes de la ley. «Entonces, ¿por la fe privamos a la ley de su valor? ¡De ningún modo! Más bien, la afianzamos» (Rom 3,31). Aunque también podemos encontrar en otras cartas constantes alusiones al Antiguo Testamento⁸²⁸: «¿Hablo acaso al modo humano o no lo dice también la Ley? Porque está escrito en la Ley de Moisés» (1 Cor 9,8). En muchas ocasiones, escribe Pablo «Está escrito en la Ley» (1 Cor 14,21). «Pablo dispone el nuevo discurso en una constante y sutil estrategia de desplazamiento del discurso judío [...] las referencias al Antiguo Testamento son abundantes» (SP, 112). El tratamiento paulino de la fe y de la promesa se desarrolla en paralelo a la crítica de la ley, pero la contradicción entre promesa y ley, entre Abrahán y Moisés es sólo aparente. «Tanto en la carta a los Romanos, como en Gálatas, Pablo contrapone *epaggelia* [promesa] y *pistis* [fe], por una parte, y *nomos* [ley], por otra. Para él, de lo que se trata es de situar fe, promesa y ley en relación con el problema decisivo del criterio de la salvación»⁸²⁹. Ahora bien, en todo caso, en la historia salvífica que relata Pablo partiendo de Abraham como “nuestro antepasado” y de los israelitas como “nuestros padres”, «la única continuidad que hay es Dios mismo, su promesa

⁸²⁸ Sin detenernos en la *carta a los Hebreos*, indudablemente apócrifa, con sus innumerables referencias tanto al Antiguo Testamento como al pasado, a la religión propiamente judía: «de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo» (Heb 1,1-2). Son varias también las comparaciones entre Moisés y Jesús, y entre israelitas y cristianos (Cf. Heb 4,1). Pero no sólo se subraya esta continuidad, sino incluso su superación: «queda abrogada la ordenación precedente, por razón de su ineficacia e inutilidad, ya que la Ley no llevó nada a la perfección» (Heb 7,18). E incluso es marcado su carácter rupturista en sus referencias a una nueva Alianza (Cf. Heb 8,6): «Al decir nueva, declaró anticuada la primera [Alianza]; y lo anticuado y viejo está a punto de cesar» (Heb 8,13). En la antigua Alianza el pueblo no tenía acceso a Dios, pero en la nueva, Cristo es el camino para alcanzarlo. La Ley sólo impone sacrificios y prescripciones carnales (Cf. Heb 9,9). «[Cristo] es mediador de una nueva Alianza; para que, interviniendo su muerte para remisión de las transgresiones de la primera Alianza, los que han sido llamados reciban la herencia eterna prometida» (Heb 9,15). «Se ha manifestado una sola vez, en la plenitud de los tiempos, para la destrucción del pecado mediante el sacrificio de sí mismo» (Heb 9,26); «se aparecerá por segunda vez sin relación ya con el pecado a los que le esperan para su salvación» (Heb 9,27). Los sacrificios de la Ley no pueden borrar los pecados (Cf. Heb 10,1-11), sino que es necesario un «camino nuevo y vivo» (Heb 10,19).

⁸²⁹ Agamben, G., *El tiempo que resta*, op. cit., p. 95.

y la fe que confía en su palabra. Aquí se destruye cualquier otra continuidad⁸³⁰»⁸³¹. Se trata aquí de la cuestión, que habíamos tratado en la primera sección, del paso o tránsito de una estructura a otra, siendo aquí el problema del paso del judaísmo al cristianismo. Pues bien, a lo que se aludiría análogamente aquí sería a la solución que encuentra en Dios, en concreto en la religión, el fondo, la estructura más general en la que, no obstante, se daría una ruptura del cristianismo respecto del judaísmo. «La verdadera naturaleza del pueblo de Dios se funda no en una continuidad terrena y natural, sino en la libre gracia de Dios»⁸³². Y se trata de una ruptura porque no hay sino una antítesis o antinomia entre las obras de la ley y la fe en Cristo.

Ahora bien, cabe atender a la lectura que de todo este problema hace Agamben, que en lugar de ser antitética es más bien dialéctica. Partiendo del sentido de νόμος como «la ley en su aspecto prescriptivo y normativo»⁸³³, en la oposición que se establece entre la ley de la fe y la ley de las obras habría «una oposición interna al *nomos* mismo, la oposición entre un elemento normativo y otro de promesa. Hay en la ley algo que excede constitutivamente la norma y es irreducible a ella»⁸³⁴. La ley mesiánica es la ley de la fe y no simplemente la negación de la ley. Se trata de oponer este aspecto no normativo de la ley al normativo, que se hace inoperante o se desactiva, o deja de estar en acto (καταργέω)⁸³⁵. Hacer inoperante la ley significa que su función cesa con la parusía, en el sentido de que es desactivada o privada de función. «Lo mesiánico no es la destrucción, sino la desactivación y la inejecutabilidad de la ley»⁸³⁶. Se lleva así a la ley a su τέλος, en el doble sentido de fin y cumplimiento. No se anula, sino que se conserva para su cumplimiento, en un progreso hacia un estado mejor⁸³⁷. No hay, pues, según la lectura de Agamben, ruptura, sino dialéctica en el sentido expuesto en nuestra segunda sección. De hecho, el propio Agamben acude al concepto hegeliano de *Aufhebung* en su doble sentido de abolición y conservación, para explicar esta división interna de la ley, fundamentando esta interpretación en la traducción que hace Lutero del verbo καταργέω [desactivar] mediante el vocablo alemán *aufheben*. La ley está a la vez suspendida y llevada a cumplimiento. La ley sería eliminada, pero no anulada completamente, sino que persistiría de alguna manera pudiendo así ser conservada. Pero ese cumplimiento de la ley «sólo es posible retomando y revocando la fundación,

⁸³⁰ Esa continuidad no queda subrayada en las cartas paulinas, sino que se afianza, como hemos estado viendo, con *Hechos*: «te confieso que según el Camino, que ellos llaman herejía, doy culto al Dios de mis padres, creo en todo lo que se encuentra en la Ley y está escrito en los Profetas y tengo en Dios la misma esperanza que éstos [los fariseos] tienen, de que habrá una resurrección, tanto de los justos como de los pecadores» (Hechos 24,14); «si ahora estoy aquí procesado es por la esperanza que tengo en la Promesa hecha por Dios a nuestros padres» (Hechos 26,6); «sin decir cosa que esté fuera de lo que los profetas y el mismo Moisés dijeron que había de suceder: que el Cristo [el ungido, el Mesías] había de padecer y que después de resucitar el primero de entre los muertos, anunciaría la luz al pueblo y a los gentiles» (Hechos 26,22-23); «intentando persuadirles acerca de Jesús basándose en la Ley de Moisés y en los Profetas» (Hechos 28,23).

⁸³¹ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 201.

⁸³² *Ib.*, p. 202.

⁸³³ Agamben, G., *El tiempo que resta*, op. cit., p. 96.

⁸³⁴ *Ib.*, p. 97.

⁸³⁵ Cf. *Ib.*, 97-99.

⁸³⁶ *Ib.*, p. 99.

⁸³⁷ Cf. *Ib.*, p. 100.

haciendo las cuentas finales con ella»⁸³⁸. En una referencia de cariz hegeliano a Schmitt, afirma Agamben que, sobre la premisa de que «el paradigma que define la estructura y el funcionamiento propio de la ley no es la norma, sino la excepción»⁸³⁹; «en la excepción, lo que está excluido de la norma no queda por ello sin relación con la ley; al contrario, ésta se mantiene respecto a la excepción en la forma de una autosuspensión propia»⁸⁴⁰. «[E]n el estado de excepción es imposible distinguir entre observancia y transgresión de la ley»⁸⁴¹, que es absolutamente incumplible. Asimismo, la «justicia sin ley no es la negación, sino la realización y el cumplimiento»⁸⁴² de la ley. Por último, «en el estado de excepción la ley es absolutamente in formulable [...] no ordena ni prohíbe nada [...] hace imposible saber y decir qué es lícito y qué no lo es»⁸⁴³. La ley es «sólo conocimiento de la culpa [...] autoimputación continua sin precepto»⁸⁴⁴. En definitiva, no puede ya Agamben salir del universo hegeliano en el que se ha introducido y afirma que la excepción es una “exclusión inclusiva” en el sentido en el que captura lo que está fuera, siendo así que, en primer lugar, «no existe un fuera de la ley»⁸⁴⁵. No cabe, pues, ruptura.

En cambio, consideramos que Badiou se enfrenta a esta concepción de la crítica paulina de la ley, precisamente porque tiende a basarse primordialmente en *Gálatas*. De acuerdo con él, dicha interpretación de la ley en su deriva judeo-cristiana de estricta observancia

plantea que el acontecimiento-Cristo no ha abolido el espacio antiguo. Su concepción del sujeto es dialéctica. No se trata de negar la fuerza del acontecimiento. Se trata de establecer que su novedad conserva y releva la localización tradicional de la creencia, la incorpora por superación [*dépassement*]⁸⁴⁶. El acontecimiento-Cristo completa la Ley, no la rescinde. Las marcas heredadas de la tradición (la circuncisión, por ejemplo) son, pues, siempre necesarias. Se puede incluso decir que, retomadas y elevadas por la nueva noticia, son transfiguradas, y por tanto más activas (*SP*, 24).

Para Pablo, por el contrario,

el acontecimiento hace obsoleto el marcaje anterior, y la nueva universalidad no mantiene ninguna relación privilegiada con la comunidad judía. Ciertamente, los componentes del aconteci-

⁸³⁸ *Ib.*, p. 104.

⁸³⁹ *Ib.*, p. 105.

⁸⁴⁰ *Idem.*

⁸⁴¹ *Idem.*

⁸⁴² *Ib.*, p. 107.

⁸⁴³ *Ib.*, p. 106.

⁸⁴⁴ *Ib.*, p. 108.

⁸⁴⁵ *Ib.*, p. 105.

⁸⁴⁶ Sustantivo derivado del verbo *dépasser*, sinónimo de *surmonter*, siendo ambos los verbos usados en francés para traducir el alemán *aufheben*. *Dépassement* es, así, la traducción del término hegeliano *Aufhebung*. En ocasiones se utiliza también el neologismo *sursomption*.

miento, su lugar, todo lo que moviliza, tiene como ámbito esta comunidad. Pablo mismo es íntegramente de cultura judía, y cita con mucha más frecuencia el Antiguo Testamento que las supuestas palabras del Cristo viviente. Pero si *en su ser* el acontecimiento es tributario de su ámbito, *en sus efectos de verdad* es necesario que sea independiente. Esto no quiere decir, pues, que el marcaje comunitario (la circuncisión, los ritos, la observancia minuciosa de la Ley) sea indefendible o erróneo. El imperativo postacontecimiento lo hace (lo cual es peor) *indiferente*. Ya no tiene más significación, ni positiva, ni negativa (SP, 24).

El acontecimiento sería, por tanto, antidualético, dado que no hay una necesidad en la articulación entre la localización del acontecimiento (la muerte de Cristo) y el acontecimiento mismo (la resurrección), «porque de que exista una localización del acontecimiento no se deduce jamás el surgimiento del acontecimiento. Ese surgir, si exige condiciones de inmanencia, no es por ello menos del orden de la gracia» (SP, 75). «La resurrección surge *fuera* del poder de la muerte, y no por su negación» (SP, 78). Es decir, que el modelo paradigmático de sujeto acontecimienta o de verdad, para Badiou, es antidualético, pues de lo contrario, tal y como vemos que ahora sí concede nuestro pensador, no habría una ruptura con la situación, sino que sería una mera continuación que no anularía sus efectos prácticos, sino que los elevaría a otro grado. Badiou lo afirma de manera rotunda, en un rechazo de la dialéctica hegeliana como autodesarrollo de lo Absoluto a través de la negación, al comienzo del capítulo VI de su libro sobre San Pablo: «Yo sostendría que la posición de Pablo es antidualética, y que la muerte no es en ella, de ninguna manera, el ejercicio obligado de la fuerza inmanente de lo negativo. La gracia, desde ese momento, no es un “momento” de lo Absoluto. Es afirmación sin negación preliminar⁸⁴⁷, es lo que nos sucede en cesura de la ley. Es puro y simple *encuentro*» (SP, 70). Vemos claramente, pues, como Badiou se declara contra la dialéctica como no-ruptura. Consideramos que este párrafo no puede sino interpretarse de dos maneras en el conjunto de la obra de Badiou: o bien como una flagrante contradicción respecto de la teoría que había sostenido en *Teoría del sujeto* sobre la no-ley como ruptura interna, esto es, dialéctica, de la ley; o bien, como una matización consciente de dicha teoría. Ahora bien, si queremos salvarlo de la contradicción y optar por la segunda alternativa, hemos de reconocer que, sin embargo, Badiou no hace explícito ese importante giro teórico que, como hemos visto por la utilización de terminología hegeliana a la que la teología paulina se estaría oponiendo, le estaría haciendo romper definitivamente con el universo hegeliano y, correlativamente –por lo que hemos mostrado en el apartado 2.1. de la primera sección – con la contradicción de raíz maoísta. Lo único que concede, como se lee de forma patente en el párrafo citado, es que los elementos sobre los que se asienta el acontecimiento son los mismos que compondrán la nueva verdad, tal y como habíamos explicado a partir del materialismo estructuralista

⁸⁴⁷ Cf. nuestra alusión al Kant precrítico, supra, subapartado 2.3.2. de la primera sección.

de influencia bachelardiana, que explicaba el paso de una estructura a otra como una recomposición de los mismos elementos⁸⁴⁸.

Por último, Badiou va más allá, sosteniendo que dicha «des-dialectización del acontecimiento-Cristo autoriza a que se extraiga del núcleo mitológico una concepción formal enteramente laicizada de la gracia. Todo reside en saber si una existencia cualquiera encuentra, rompiendo con la ordinaria crueldad del tiempo, la oportunidad material de servir a una verdad, y de convertirse así, en la división subjetiva, más allá de las obligaciones de supervivencia del animal humano, en un inmortal» (*SP*, 70). En esta cuestión de la figura secularizada de San Pablo y de su lectura como modelo subjetivo del acontecimiento por parte de Badiou, para «fundar un materialismo de la gracia» (*SP*, 70), nos detendremos con atención en el último capítulo, precisamente para atender a los conceptos de eternidad, inmortalidad y divinidad desde una secularización de los mismos, arrancándolos «de su encierro religioso» (*SP*, 70).

1.5. Teología, política, tiempo y distancia

Y no es lo mismo decidirse [...] a favor de entender el cosmos como immanente y sujeto a leyes o a favor de considerar que el milagro, que la excepción, es posible.

Jacob TAUBES, *La teología política de Pablo*.

Toda afirmación de que el hombre es, tiene, hace lo divino, toda relación supuestamente directa a lo divino, priva a esto de su divinidad, lo rebaja al plano del tiempo, de las cosas y del hombre, elimina su significado real.

Karl BARTH, *Carta a los Romanos*.

1.5.1. Teología y política.

¿Puede ser considerado Pablo un militante político?

En un artículo titulado “Destinos del paulinismo político” Jean-Claude Monod⁸⁴⁹, propone plantear dicha cuestión a la luz del pensamiento de tres pensadores germanoparlantes: un católico (Schmitt), un judío (Taubes) y un protestante (Barth) —de cuyo pensamiento nos valdremos en el último subapartado de este capítulo—, si bien todos ellos «reivindicando cierta *ruptura* con respecto a

⁸⁴⁸ Cf. *supra*, primera sección, apartado 2.3.

⁸⁴⁹ Monod, J.-C., “Destins du paulinisme politique: K. Barth, C. Schmitt, J. Taubes”, en *Esprit*, Février 2003, pp. 113-124. El profesor Monod fue mi tutor durante la estancia doctoral en l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm de París, entre los meses de septiembre a diciembre de 2017.

las lecturas clásicas u “ortodoxas” de Pablo, incluidas —o empezando por— las interpretaciones dominantes en el seno de las confesiones respectivas a las que esos autores pertenecen»⁸⁵⁰. La cuestión será, retomando a Pablo en el cruce de estos autores, la posibilidad o no de pensar su teología como política.

Nosotros añadimos, para plantear ese mismo problema, el punto de vista ateo de Badiou, quien, en una entrevista en torno a su obra de teatro *L'incident d'Antioche*, es claro al respecto: «Debo asumir que en Pablo el comienzo de todo el proceso es directamente de naturaleza religiosa» (IA, 146). Y, sin embargo, «podemos encontrar en Pablo una teoría completa de la construcción de una nueva verdad» (IA, 146). Se trata de una «formalización abstracta de un proceso de verdad, con palabras naturalmente religiosas, pero la formalización general vale para *cualquier* verdad» (IA, 147). Se trata de una interpretación de Pablo de Tarso que asume su idea formal o abstracta de una verdad universal, sin asumir el significado de las palabras religiosas mismas. En concreto, la tesis sería que en Pablo hay una verdad política, según la cual el estado de la situación paulino sería el Estado romano y sus leyes, ante el cual es necesaria una *distancia* (Cf. SP, 16).

No obstante, pensamos que, para ahondar de manera más profunda en la pregunta sobre si hay o no política en Pablo, resulta fructífero atender a los tres autores propuestos por Monod.

La tesis de Taubes⁸⁵¹ es que la *carta a los Romanos* de Pablo de Tarso se enfrenta políticamente tanto a judíos como a romanos. Es una declaración política o teológico-política, y no meramente teológica. Argumenta, en un primer momento, que, en el propio sobrescrito, no se presenta como un converso, sino como llamado, por vocación, a ser apóstol (Rom 1,1), del mismo modo que en *Gálatas* no relata el camino de Damasco como una conversión, sino como una vocación (Gál 1,15).

Por una parte, ante los judíos, escribe Pablo que el Evangelio fue antes prometido a los profetas. Pablo es, «llamado de entre los judíos a ser apóstol de los paganos»⁸⁵². «Pablo se comprende a sí mismo como apóstol de los judíos que va a los paganos, y porque ha sido llamado a ello. En la carta a los Gálatas no hay nada de una conversión que hubiera trastornado todo. Lo que hay es una vocación [...] Naturalmente, quiere decir apóstol *de entre los judíos* hacia los pueblos»⁸⁵³. ¿Dónde se sustenta ese “naturalmente”? «El ir a los paganos aparece en este contexto como una escena de celos destinada a dárselos a los judíos, que es a quienes va dirigido el mensaje»⁸⁵⁴. De hecho, según Taubes, Pablo se halla ante la misma encrucijada que Moisés: «están en juego *el fundamento y la legitimación de un nuevo pueblo de Dios*»⁸⁵⁵; «El pueblo ha pecado. Ha rechazado al mesías que ha venido a él [...]

⁸⁵⁰ *Ib.*, p. 114.

⁸⁵¹ Cf. Taubes, J., *La teología política de Pablo*, op. cit.

⁸⁵² *Ib.*, p. 28.

⁸⁵³ *Ib.*, p. 62.

⁸⁵⁴ *Ib.*, p. 64.

⁸⁵⁵ *Ib.*, p. 42.

la conmoción de que el pueblo de Dios ya no es el pueblo de Dios»⁸⁵⁶. Pero ¿dónde halla Taubes el fundamento de su tesis? En el capitel de la basílica de Vézelay⁸⁵⁷ (siglo XII), el “molino místico”, en el que se representa el grano de la Ley de Moisés, que Pablo recoge como harina de la fe, imagen explicada por Sugerio, abad de Saint Denis en el siglo XII: «Trabajando en el molino, separas, Pablo, el salvado de la harina. Nos das a conocer el centro de la ley de Moisés, y de todo el grano se hace así verdadero pan sin salvado, perdurable alimento nuestro y de los ángeles»⁸⁵⁸. De ahí concluye Taubes que «Pablo se entiende a sí mismo como el que supera a Moisés»⁸⁵⁹, en una dialéctica interna por la que Cristo sobrepasaría a Moisés, siendo Pablo el testigo de esa superación en polémica con Moisés y teniendo el mismo problema: fundar un pueblo, ahora en apertura de los judíos a los paganos: «no todos los que proceden de Israel *son* Israel. Ahí está la clave. O sea, “todos” según la carne no es lo mismo que todos según la promesa. No todos»⁸⁶⁰. Los paganos han sido admitidos en el Reino de Dios llamado Israel, siendo así la resurrección de los muertos equivalente a la entrada de Israel en el Reino o la *basileia*. «Es universalismo, desde luego, pero significa la elección de Israel. Sólo que Israel se ha transfigurado y al final ha quedado un Pan-Israel»⁸⁶¹. Consideramos, en cambio, que la idea paulina es inversa: no se trata de que *sólo* algunos de Israel sean realmente Israel, sino que *no sólo* los de Israel son Israel. Creemos que ahí está el error de la interpretación, basada en la imagen de un capitel del siglo XII.

Por otra parte, supuestamente ante los romanos, al denominar a Jesús “hijo de Dios”, se realiza un «acto de entronización. Luego se subraya conscientemente aquellos atributos que son los del emperador, los de la realeza y la soberanía. Se los subraya ante la comunidad de Roma, donde está presente el propio emperador y donde se encuentra el centro del culto al César, de la religión de los césares»⁸⁶². Declara, además, que resulta «una declaración de guerra política esto de escribir a la comunidad de Roma una carta para ser leída públicamente [...] mi tesis es que, en este sentido, la carta a los Romanos es una teología política, una declaración política de guerra a los césares»⁸⁶³. Pero es que, como hemos explicado más arriba, la carta a los Romanos no estaría dirigida al imperio, sino que sería la preparación de la llegada de Pablo con la colecta reunida en Macedonia, a la que luego alude el propio Taubes como —aquí estamos con él— maniobra de legitimación de sus comunidades cristianas y, en el fondo, de los cristianos procedentes del paganismo. Por otro lado, sería esta la causa también de las referencias veterotestamentarias, porque se está dirigiendo a Jerusalén.

⁸⁵⁶ *Ib.*, p. 52.

⁸⁵⁷ Cf., anexo II, figura 4.

⁸⁵⁸ *Apud.* Taubes, J., *La teología política de Pablo*, *op. cit.*, p. 53.

⁸⁵⁹ *Ib.*, p. 54.

⁸⁶⁰ *Ib.*, p. 62.

⁸⁶¹ *Ib.*, p. 39.

⁸⁶² *Ib.*, p. 28.

⁸⁶³ *Ib.*, pp. 30-31.

Consideramos algo precipitada, por tanto, la tesis de Taubes, que para ser fundamentada requeriría de un mayor desarrollo y análisis, que no se ofrece. Es ahí donde se asienta su tesis de teología política, que, por tanto, vemos algo débil. ¿Se sostendría esa tesis si fuéramos más allá de *Romanos* y recorriéramos todas las cartas paulinas bajo ese foco? Creemos, por lo pronto, que no sobreviviría en absoluto al capítulo siete de la primera carta a los Corintios, de la que Taubes es no obstante un experto, aunque él la lee bajo el prisma de la palabra *πάv*.

En relación con esa carta —que nos dedicaremos a analizar con detalle en el siguiente subapartado—, a estas tesis de Taubes se suma su hipótesis sobre la ley en Pablo: «propongo como tesis que el concepto de ley —de nuevo teología política— es una fórmula de compromiso para con el imperio romano»⁸⁶⁴, a la que se opondría bajo la fórmula «[e]l *imperator* no es el *nomos*, sino el clavado por el *nomos* a la cruz»⁸⁶⁵. La obediencia a la fe que propugna Pablo sería «una variante polémica de “obediencia a las leyes”»⁸⁶⁶. Taubes llega a afirmar rotundamente que Pablo es un zelota judío⁸⁶⁷. En una nietzscheanización de Pablo, Taubes piensa que lo que está realizando es «una inversión de todos los valores de este mundo»⁸⁶⁸, proclamando un “Anti-César” —¿también a la luz de 1 Corintios 7, 20-31?—. Pero, ¿cómo interpreta Taubes este pasaje de Corintos?

Significa que, apremiando así el tiempo [...] ¡no vale la pena hacer una revolución! [...] Obedeced a las autoridades estatales, pagad los impuestos, no hagáis el mal, no entréis en conflictos, o se os confundirá con cualquier movimiento de revolucionarios, como ya ha sucedido. Los cristianos carecen de toda legitimación, como la que, por ejemplo, sí tienen los judíos, que son *religio licita*⁸⁶⁹, por asombroso que resulte: se les reconoce como tales y no tienen que tomar parte en el culto al emperador. Aquí, en cambio, surge una sociedad subterránea, con parte de judíos y parte de paganos. Nadie sabe bien qué chusma es ésta. ¡Por lo que más queráis, no llaméis la atención!⁸⁷⁰.

De modo que, según Taubes, Pablo se estaría enfrentando a la ley del imperio sin enfrentarse a ella para salvaguardar la legitimidad de su comunidad en el seno de dicho imperio. Ahora bien, como hemos mostrado en la segunda sección, si la política, siguiendo a Badiou, es algo, no puede ser una mera gestión de lo dado que lo deje tal y como está sin más, aunque fuera de una forma distinta, organizando las comunidades del mundo de una manera o de otra. Debe ser una ruptura por una idea,

⁸⁶⁴ *Ib.*, pp. 37-38.

⁸⁶⁵ *Ib.*, p. 39.

⁸⁶⁶ *Ib.*, p. 29.

⁸⁶⁷ Para de-mostrar esto último, Taubes da un salto violento a la actualidad, como hace en varias ocasiones: «Así que hoy en día podemos decir que tenemos delante este tipo mismo de...» (*Ib.*, p. 40) da igual lo que venga detrás.

⁸⁶⁸ *Ib.*, p. 39.

⁸⁶⁹ Para los judíos de la diáspora, Pablo «[h]abía roto el precario equilibrio que mantenían los judíos al poder evitar el culto al César sin que se los tildara de revolucionarios. Constituían una *religio licita* y no deseaban que surgiera grupo alguno de judíos que reclamaran para sí un rey llamado Cresto o Cristo» (*Ib.*, p. 32).

⁸⁷⁰ *Ib.*, p. 68.

la ruptura con la regla del consenso imperante que impide el advenimiento de una transformación de las condiciones existentes.

En definitiva, si, como tan claro lo tiene Taubes, “los censores no son idiotas” y todo esto, que no es según él sino un enfrentamiento claro frente al imperio y, en tanto que tal, no sería sino una “ganga para el censor”, ¿cómo es que el imperio no juzga a Pablo? ¿Cómo es que se aplaza su juicio a la espera de que los acusadores —que no son sino los judíos— se presenten? Los procuradores —primero Félix, luego Festo— preguntan una y otra vez de qué delito pueden incriminar a este hombre, sin encontrar causa alguna para abrir un proceso contra él, por ser, quizás, *perduellis*⁸⁷¹ o *hostis*.

Es por ello por lo que nosotros, apoyándonos en la interpretación de Bornkamm, consideramos, en cambio, que no hay en absoluto una «contraposición al *Kyrios Caesar* y a su *imperium*»⁸⁷² y, por lo tanto, que «en los escritos de Pablo no se puede hablar de una concepción político-imperial del mundo en el sentido de la idea del mundo»⁸⁷³.

Dado que, en el fondo, toda la tesis de Taubes se basa en la premisa schmittiana de que «las fórmulas no son neutras sino polémicas»⁸⁷⁴, resulta irrenunciable acudir aquí a la célebre mención que Carl Schmitt hace del ambiguo κατέχων paulino en *El nomos de la tierra*⁸⁷⁵. Schmitt introduce el concepto en el contexto de la *Respublica Chrsitiana* en el Imperio romano que enlazará con el Derecho medieval de Gentes, bajo el problema de la unidad política entre el Papa cristiano y el emperador romano:

Lo fundamental de este imperio cristiano es el hecho de que no sea un imperio eterno, sino que tenga en cuenta su propio fin y el fin del eón presente, y a pesar de ello sea capaz de poseer fuerza histórica. El concepto decisivo de su continuidad, de gran poder histórico, es el de *Katechon*. Imperio significa en este contexto la fuerza histórica que es capaz de *detener* la aparición del anticristo y el fin del eón presente, una fuerza *qui tenet*, según las palabras de San Pablo Apóstol en la segunda Carta de los Tesalonicenses, capítulo 2⁸⁷⁶.

Schmitt interpreta que «[l]a creencia de que una barrera retrasa el fin del mundo constituye el único puente que conduce de la paralización escatológica de todo acontecer humano a una fuerza histórica tan extraordinaria como la del imperio cristiano de los reyes germanos. [...] únicamente el

⁸⁷¹ «se refiere al crimen que, junto a otros, y ya desde época primitiva, se ve como un doble atentado, tanto para la religión como para la comunidad (*societas ciuium*). Quien comete *perduellio* atenta contra los dioses protectores de la *ciuitas*, pero también contra la comunidad ciudadana» (Pérez Carrandi, J., Tesis doctoral *La alta traición en el Derecho Penal romano monárquico-republicano: de la perduellio a la maiestas*, 2018, p. 22, n. 15).

⁸⁷² Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 95.

⁸⁷³ *Ib.*, p. 96.

⁸⁷⁴ Taubes, J., *La teología política de Pablo*, op. cit., p. 46.

⁸⁷⁵ Cf. Schmitt, C., *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Jus Publicum Europaeum”*, Struhart & Cía., Buenos Aires, 2005, pp. 36-48.

⁸⁷⁶ *Ib.*, p. 40.

Imperio romano y su prolongación cristiana explican la persistencia del eón y su conservación frente al poder avasallador del mal»⁸⁷⁷. El κατέχων es una potencia negativa que retiene el fin de los tiempos impidiendo la llegada y el triunfo de las fuerzas adversas. La misión del emperador e imperio es la del κατέχων⁸⁷⁸. Deben estar consagrados a su realización⁸⁷⁹, como fuerza que se oponga, retenga, impida o retrase una temporalidad negativa, una catástrofe que amenace la organización política⁸⁸⁰.

Las palabras exactas, aunque no de Pablo, ya que estamos ante una carta postpaulina, son las siguientes: en primer lugar, sobrevendría la manifestación del «Hombre impío [ἀνομία], el Hijo de perdición, el Adversario [ἀντικείμενος]⁸⁸¹ que se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse él mismo en el Santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios» (2 Tes 2,3-4). Además, esa venida «estará señalada por el influjo de Satanás, con toda clase de milagros, señales, prodigios engañosos, y todo tipo de maldades que seducirán a los que se han de condenar por no haber aceptado el amor de la verdad que les hubiera salvado» (2 Tes 2,9). Pero que es el propio Dios quien «les envía un poder seductor que les hace creer en la mentira, para que sean condenados todos cuantos no creyeron en la verdad y prefirieron la iniquidad» (2 Tes 2,11). Sería la llegada de la apostasía como rebelión deliberada contra Cristo, una vez se ha conocido ya su verdad, lo que no coincide, por cierto, sino con el concepto badiouano de traición. Pero ahora mismo hay algo que impide la llegada de ese Adversario de Cristo: «Vosotros sabéis qué es lo que ahora le retiene [τὸ κατέχων], para que se manifieste en su momento oportuno» (2 Tes 2,6). Y, en realidad, la cuestión es bastante más compleja: lo que está siendo retrasado es la Parusía, por el Anticristo, cuya manifestación a su vez se retiene por algo o alguien, una fuerza o persona, una causa misteriosa para nosotros. De modo que si se retiene la negación de la Parusía, que es el Anticristo, se retiene la Parusía misma. Se podría entender, con ello, que hay una vinculación necesaria entre la Parusía y su contradicción lógica, de forma hegeliana. Pareciera entonces que se necesita primero la Venida del Anticristo para que después se produzca la Parusía del Señor, que lo vencerá. «Porque el misterio de la impiedad [ἀνομία] ya está actuando. Tan sólo con que sea quitado de en medio el que ahora le retiene [ὁ κατέχων], entonces se manifestará el Impío [ἄνομος], a quien el Señor destruirá con el soplo de su boca, y aniquilará con la Manifestación de su Venida [παρουσία]» (2 Tes 2,7-8).

⁸⁷⁷ *Ib.*, pp. 40-41.

⁸⁷⁸ Los traductores y hermeneutas de la Biblia que manejamos son en cambio tajantemente contrarios a esta teoría: «algunos intérpretes han visto en él al imperio romano, otros a la predicación evangélica, pero nada hay de cierto» (*Biblia de Jerusalén*, op. cit., p. 1502).

⁸⁷⁹ Cf. Schmitt, C., *El nomos de la tierra*, op. cit., p. 45.

⁸⁸⁰ Teniendo en cuenta lo que el propio Schmitt indica en cuanto a la traducción de este término en su carta a Julien Freund del 12 de febrero de 1969: «la palabra “katéchon” no significa “retardar”, sino más bien “mantener abajo”, no dejar que estalle [...] Para Thomas Hobbes, el estallido es perpetuamente suprimido mientras el Estado existe, y si se produce, el Estado deja de existir» (*Schmittiana*, vol. 4, Berlin, Duncker & Humbolt, 1994, p. 83, apud. Monod, J.-C., *La querella de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel a Blumenberg*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015, p. 230).

⁸⁸¹ En realidad, Pablo no habla jamás, como Juan, de un Anticristo (ἀντίχριστος).

Agamben retoma el pasaje 2 Tes 2, 3-9 preguntándose por el sentido del κατέχων, y relacionándolo con el concepto paulino de ley, del siguiente modo: «El hecho, sin embargo, es que el pasaje paulino, a pesar de su oscuridad, no contiene valoración alguna positiva del katéchon. Éste además debe ser quitado de en medio para que se revele plenamente el “misterio de la anomía”»⁸⁸². Siendo la *anomía* la ausencia de ley y el *ánomos* quien está fuera de la ley, estaríamos en el tiempo en el que «el *nomos* ha sido hecho inoperante y en estado de *katárgesis*»⁸⁸³. En este sentido y siguiendo a Schmitt, sostiene Agamben que «[e]l katéchon es entonces la fuerza –el Imperio romano, pero también toda autoridad constituida– que se opone y esconde la katárgesis, el estado de anomía tendencial que caracteriza el tiempo mesiánico y, en este sentido, retrasa el desvelamiento del “misterio de la anomía”. El desvelamiento de este misterio significa la aparición a la luz de la inoperancia de la ley y de la sustancial ilegitimidad de todo poder en el tiempo mesiánico»⁸⁸⁴. Se liga, e incluso se identifica, así, el concepto de κατέχων con el de ἄνομος, designando el mismo poder, pero antes y después de la Parusía: la autoridad profana asumiría, tras su superación, la figura del “fuera de ley absoluto”. En conclusión, afirma rotundamente Agamben que ese pasaje de la segunda carta a los Tesalonicenses «no puede servir para fundar una “doctrina cristiana” del poder»⁸⁸⁵.

Consideramos, en efecto, que puede que en la época en la que se escribió la segunda carta a los Tesalonicenses y para su autor, ello tuviera sentido, tras la destrucción del Templo en el 70 y el comienzo de la persecución estatal a los cristianos, pero no para Pablo, pues «en el tiempo de la redacción de la[s] carta[s] todavía no habían comenzado las persecuciones sistemáticas contra los cristianos organizadas por el Estado»⁸⁸⁶, por lo que creemos que tampoco existe ningún indicio, frente a las interpretaciones que de la segunda carta a los Tesalonicenses se hacen, de que Pablo considere al poder político y al emperador figuras del oponente del Mesías.

En el propio Pablo no hay teología política, por mucho que desde sus cartas pueda fundarse una.

De acuerdo con la lectura que de las epístolas paulinas realiza José Luis Villacañas⁸⁸⁷, no se daría ese enfrentamiento entre el poder político y la comunidad cristiana. Según el autor de *Teología*

⁸⁸² Agamben, G., *El tiempo que resta*, op. cit., p. 110.

⁸⁸³ *Idem.*

⁸⁸⁴ *Idem.*

⁸⁸⁵ *Ib.*, p. 111.

⁸⁸⁶ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 273.

⁸⁸⁷ Villacañas, J. L., *Teología política imperial*, op. cit., pp. 161-231. Ha de leerse esta interpretación en el contexto en el que se inscribe de la antigüedad romana coetánea al nacimiento de la institucionalidad del universalismo cristiano, que se inscribe en el período que abarca desde el siglo I a. C., con el surgimiento del Imperio romano, tras la República, hasta el siglo V d. C., con la obra de Agustín de Hipona. José Luis Villacañas realiza en su libro una síntesis entre el pensamiento sociológico de Max Weber y la teología agustiniana que se enarbolará en contra de la teología política schmittiana, con lo que lee el universalismo cristiano bajo la premisa de la separación de dos esferas de acción distintas y separadas, con sus múltiples, cambiantes e históricamente contingentes maneras de entretenerse, cuya concreción se manifiesta con la revolución teológica paulina, representada después por Agustín, en su defensa de que la Iglesia se reserve el monopolio de lo sagrado, y nos posiciona frente al soberano absoluto hobbessiano-schmittiano que subsume el papel de la religión

política imperial y comunidad de salvación cristiana, con Pablo lo que cobra sentido es la comunidad eclesial cristiana en un fortalecimiento del universalismo –ajeno a la filiación étnica y de la sangre propias del judaísmo– ya presente en la predicación de Jesús. Frente a la *deificatio* propia del patrimonialismo imperial, exclusiva del único dominador, se inaugurará una suerte de democratización de la deificación en el seno de la comunidad de salvación. El mérito de Pablo fue su capacidad de precisar el κήρυγμα desarrollando su propio núcleo para hacerlo más accesible a sus receptores: las poblaciones de las grandes ciudades helenísticas, y adaptarlo a la predicación helenística y a la sabiduría rabínica, pero en contra de ellas. Su interpretación de la Ley ya no se realiza con vistas a acatarla escrupulosamente, sino a cuestionarla. El tiempo de la Ley ha sido superado al cumplirse la Promesa. De ello era prueba la expansión de las nuevas comunidades, cada una de las cuales formaba parte de un único Reino de Dios, cuya cabeza es Cristo y sus miembros cada uno de los cristianos con su carisma propio. La ἐκκλησία sustituirá al reino de los judíos y heredará el sentido de la πόλις de un modo no inocente. Y, sin embargo, aunque el cristianismo ya no será una cultura huésped, como la judía, manifestará una total *indiferencia* ante la cultura política imperial, con un Dios exclusivo y una comunidad universal de los gentiles alternativa a la ciudadanía política. La clave está en que Pablo «ayuda a la consolidación de las estructuras sociales, no las altera»⁸⁸⁸. «En realidad, esas condiciones fácticas –como la de ser judío o gentil– no son relevantes y, por tanto, pueden ser dejadas como están, pues no son reintroducidas en la vida del carisma [...] El tiempo del cuerpo carnal es visto con indiferencia, en su presente y en su futuro, porque el tiempo del espíritu es de otra naturaleza»⁸⁸⁹. Hay una indiferencia con lo que se deja atrás. También en el caso de la Ley de Moisés, con la centralidad que Pablo le otorga a la figura de Abraham, cuya relación con Dios es la de la fe, vinculada con la Promesa –transmitida como una herencia, en términos jurídicos– en detrimento de la de Moisés, que se atiene a la observancia de la Ley. El cumplimiento de la Promesa supone una reunificación de la humanidad y la disolución de toda diferencia (excepto la de los carismas). Pablo «se enfrentó al problema que en Jerusalén no existía, el de considerar el cristianismo no como una secta judía, sino como una religión que *sustituía* al judaísmo. Para eso tenía que eliminar la asociación rígida entre el Dios de Israel y el Dios de la Ley»⁸⁹⁰. Con todo, se concede que la Ley, en sí misma santa y espiritualizada (*Romanos*), le permitió al ser humano conocer el pecado y prepararse para la venida, pues sin pecado no puede haber salvación, posible a través del πνεῦμα, que forma el cuerpo del hombre interior o libre, contrario al σάρξ, propio del hombre exterior o esclavo. Según Villacañas, el πνεῦμα, gracias

dentro del orden político –dado que el concepto total de lo político hace inevitable la dimensión política de la teología (Cf. Villacañas, J. L., Epílogo a Schmitt, C., *Teología política*, op. cit.)–. Dicho de otro modo, el éxito trinitario del concilio de Nicea, consumado en la obra de Agustín, en la que se encumbrará el espíritu de independencia de la Iglesia respecto del poder político, supondrá teóricamente el final de toda posibilidad de una teología política, dada su incompatibilidad con toda religión de salvación.

⁸⁸⁸ Villacañas, J. L., *Teología política imperial*, op. cit., p. 166.

⁸⁸⁹ *Ib.*, p. 634, nota 15, en contra de la interpretación del ὥς μὴ paulino que lleva a cabo Agamben en *El tiempo que resta*.

⁸⁹⁰ *Ib.*, p. 167.

al que es posible formar una comunidad institucional, es precisamente aquello que nos libera y nos protege del κατέχων, que nos somete a la esclavitud y retiene la culminación de la revelación, del Apocalipsis. No hay salvación sin comunidad, aunque se le dará un papel al individuo en el seno de la misma a través de la doctrina del carisma. La tesis de Villacañas es que el cristianismo es una religión de salvación porque dispone de una estructura institucional constante, organizada y estable, que funciona como la base de una racionalización ética, como práctica real que atraviesa los cuerpos y las subjetividades, siendo capaz de influir intensamente en todos los aspectos de la vida cotidiana. Pero, insistimos en ello, lo característico de Pablo es la indiferencia que mantiene con todo lo que es dejado atrás. Así, partiendo de que hay un único Señor (Κύριος), con todo, la autoridad del poder es querida por Dios y obedece a las necesidades de paz de la comunidad cristiana, como resto profano necesario para el cuerpo eclesial. Nacen, así, con Pablo las tensiones debidas a esta intersección entre la autoridad política y la comunidad cristiana, o lo que es lo mismo, la historia de esta división de poderes: «el imperio es tan irrelevante como todo pasado, pero a la vez es relevante para el brillo futuro de la Iglesia»⁸⁹¹. Consideramos que es de esta forma como ha de interpretarse la sumisión a los poderes civiles que reclama Pablo: «Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino» (Rom 13,1). «Amonéstales que vivan sumisos a los magistrados y a las autoridades, que les obedezcan» (Tito 3,1).

Ahora bien, consideramos que, para atender en profundidad a la tesis de la indiferencia⁸⁹² paulina frente al poder o, dicho de otro modo, la relación entre la teología paulina con la política o con este mundo en general, debemos analizar el capítulo 7 de la primera carta a los Corintios (Cf. 1 Cor 7, 20-31).

1.5.2. Distanciamiento de lo que es como no siendo.

La fórmula que nos interesa en concreto es la siguiente: «Que permanezca cada cual tal como le halló la llamada de Dios [“ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἢ ἐκλήθη ἐν ταύτῃ μενέτω”] [...] como no [ὥς μὴ] [...] Porque la apariencia de este mundo pasa [“Παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου”]» (1 Cor 7, 20-31, *passim*). Ese “como no” (ὥς μὴ) se integra en una retahíla de casos vinculados por un “también los que” (καὶ οἱ): «también los que tienen mujeres, como no teniendo; también los que [están] llorando, como no llorando; también los que [están] gozando, como no gozando, también los que [están] comprando, como no poseyendo; también los que [están] usando el mundo, como no

⁸⁹¹ *Ib.*, p. 197.

⁸⁹² Que en Villacañas enraiza en la lectura de Weber, quien alude explícitamente a 1 Cor 7, tildándolo de “indiferencia escatológica paulina” (Weber, M., *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, Madrid, Akal, 2013, 97/124).

usándolo [“καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὥς μὴ ἔχοντες ὄσιν, καὶ οἱ κλαίοντες ὥς μὴ κλαίοντες, καὶ οἱ χαίροντες ὥς μὴ χαίροντες, καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὥς μὴ κατέχοντες⁸⁹³, καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὥς μὴ καταχρώμενοι”]» (1 Cor 7, 29-31).

Se ha leído frecuentemente este pasaje como la indiferencia del creyente respecto del estado en el que ha sido llamado. No debe enfrentarse a su condición o circunstancia personal o social, sino que debe aceptarlo y permanecer de ese modo, respetando que así ha sido llamado por Dios. En este sentido, sería bajo la misma idea, aunque sin la fórmula ὥς μὴ, que afirmara antes Pablo: «La circuncisión es nada, y nada la incircuncisión; lo que importa es el cumplimiento de los mandamientos de Dios» (1 Cor 7,19).

Una primera hipótesis explicativa sería comparar esa noción de indiferencia con la de los estoicos contemporáneos a Pablo de Tarso, cuyo término es, concretamente, *adiáfora* (ἀδιάφορος). ¿Es todo lo del mundo indiferente ante el Evangelio, ante Dios, en el sentido de la indiferencia estoica? ¿El universalismo al que alude Pablo, no tendría por eso carga política? ¿Daría entonces igual ser judío o griego, hombre o mujer, porque lo realmente importante es el orden simbólico que abre la venida de Cristo?

En tal caso, se abriría el problema que Amorós desarrolla en un texto cuyo referente polémico es el pensamiento de la diferencia sexual en su versión italiana, que es identificado con el estoicismo por su voluntarismo. Amorós explica esta identificación por su idea de libertad como «“estar en el mundo... con disponibilidad para la modificación de sí”»⁸⁹⁴, pretendiendo que las prescripciones de ese mundo son ineficaces, pues afirman poder «vivir, pensar y actuar como si no les afectaran»⁸⁹⁵. Este discurso, señala Amorós

[I]o inventaron los esclavos cuando, en lugar de proponerse acabar con la esclavitud como sistema jurídico-social, decidieron que ese sistema era irrelevante, *adiáfora* decían ellos, en relación a lo “verdaderamente” importante: la libertad interior. En tanto que jerarquía puramente externa que determinaba quién era amo y quién esclavo, el sistema no les concernía: tenían las fórmulas para no ser afectados en su fuero interno por unas designaciones, en realidad, meramente arbitrarias, que no merecía la pena esforzarse en cambiar. El cambio sustantivo, que no meramente contingente, iba a producirse como resultado de la redefinición de los términos “amo” y “esclavo” en un sentido que los restituiría al ámbito de las significaciones realmente pertinente, y que se refería al señorío interior. Así, el amo y el esclavo en el –ahora irrelevante– sentido socio-jurídico se convertirá en la contraposición entre el amo y el esclavo simbólicos: quienes tienen el control sobre sus propias pasiones son los

⁸⁹³ Del verbo κατέχω (“ocupar, poseer, retener, sujetar, tener, enfilear [hacia], mantener firme, apoderarse, detener”), de donde también κατέχων, “el que retiene” (Cf. 2 Tes).

⁸⁹⁴ Amorós, C., “La política, las mujeres y lo iniciático”, *op. cit.*

⁸⁹⁵ *Idem.*

“verdaderos señores”, los cuales, en virtud de la autonomía así lograda sobre el ámbito de su interioridad, ganarían la opción de no verse concernidos por las denominaciones del sistema esclavista. Se lleva a cabo un desplazamiento de las definiciones socialmente vigentes y *–velis nolis–* operativas – los esclavos seguían desempeñando las tareas que se les asignaban como tales y eran tratados como tales– al ámbito de un “orden simbólico” reinventado estipulativamente: el ámbito en que el “verdadero amo” se contrapone al “verdadero esclavo” –a aquél que, aun siendo amo, lo es en un sentido irrelevante en la medida en que no lo es de los verdaderos tesoros. Mediante esta maniobra se podría haber decretado “el fin” del sistema esclavista. Si sigue vigente, lo será en las polis y en los Imperios, pero no en el mundo ontológicamente relevante⁸⁹⁶.

La cosmópolis ideal de los estoicos sería, en este sentido, un espacio inmune a todo lo externo, erigido de forma voluntarista como orden verdadero e independiente de lo que no es auténticamente relevante. No se trata sino de un modo de “hacer de la necesidad virtud”. Si bien, como decíamos, surge en grupos oprimidos y subalternos, puede ser recuperado por los “amos”, tal y como lo identificó Hegel: «igual en el trono [Marco Aurelio] que en las cadenas [Epicteto], su hacer consiste en ser libre por más que su existencia individual pueda ser de entera sujeción»⁸⁹⁷.

La cuestión que hay que dilucidar es si, efectivamente, el *ὥς μὴ* paulino deja intacto, a la manera estoica, todo lo circundante, considerándolo irrelevante frente a otro orden verdaderamente sustantivo. En este sentido, Heidegger, aunque parece afirmar sobre el mismo pasaje⁸⁹⁸ que la condición mundana en la que se halle cada uno es indiferente –«El esclavo debe seguir siendo esclavo. Es indiferente qué significado circunmundanal tenga»⁸⁹⁹–, sin embargo, trata de explicar cómo, permaneciendo todo inmutable, se transforma radicalmente: «La experiencia fáctica de la vida de los cristianos se determina históricamente por comenzar siempre con la proclamación. [...] Las significatividades de la vida permanecen, pero surge un nuevo comportamiento»⁹⁰⁰. Pero, al mismo tiempo, Heidegger introduce una serie de matizaciones, relativas al problema de que cada uno deba permanecer en la vocación en la que se encuentre: «Pese a toda remodelación radical queda algo. ¿En qué sentido hay que entender el permanecer? [...] algo permanece sin cambiar, pero es transformado radicalmente [...] Por tanto: el cristiano no sale del mundo»⁹⁰¹. A pesar de lo absoluto de tal transformación por la proclamación, la facticidad mundana se queda como estaba y se vive *ὥς μὴ*. ¿En

⁸⁹⁶ *Idem.*

⁸⁹⁷ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-textos, 2009, p. 305.

⁸⁹⁸ «La conexión del cristiano con el mundo circundante es tratada en 1 Cor 1, 26-27; 7, 20» (Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, FCE/Siruela, 2005, p. 141).

⁸⁹⁹ *Ib.*, p. 144.

⁹⁰⁰ *Ib.*, p. 141.

⁹⁰¹ *Ib.*, p. 143.

qué sentido? «El ὥς μὴ se ha tratado de traducir por “como si”⁹⁰², pero no funciona. “Como si” [...] sugiere la idea de que el cristiano debe desactivar esas referencias al mundo circundante»⁹⁰³. En cambio, al usarse μὴ y no οὐ, hay una referencia a la acción, de modo que «[l]a experiencia cristiana de la vida se modifica por el mismo haber llegado a ser»⁹⁰⁴. Y, concluye rotundamente Heidegger: «Del sentido del mundo circundante en la experiencia cristiana de la vida se sigue que el mundo no sólo está por casualidad ahí; no es algo ἀδιάφορον [indiferente]»⁹⁰⁵.

Agamben coincide en señalar claramente esta «distancia que separa el *como no* paulino de cualquier *como si*, en particular de ese *als ob* [como si] que, a partir de Kant, debía gozar de tanta fortuna en la ética moderna»⁹⁰⁶. El ὥς μὴ paulino no puede ser una ficción sobre la que decide un sujeto, pues el sujeto que es llamado (κλητὸς) queda liberado, pero prisionero del *como no* y así revocado y nulificado⁹⁰⁷. «El sujeto mesiánico no contempla el mundo como si estuviera salvado. Más bien [...] contempla la salvación sólo mientras se pierde en lo insalvable. Así de complicada es la experiencia de la *klesis*, así de difícil es permanecer en la llamada»⁹⁰⁸. Además, de manera quizás más explícita y elaborada, para Agamben, lo que hace precisamente ese ὥς μὴ paulino es tensionar en sí mismo ese estado, sin agotarlo en la indiferencia, pero tampoco haciendo que se dirija hacia su opuesto. «Según el principio de la *klesis* mesiánica, una determinada condición fáctica se pone en relación consigo misma [...] y de este modo es revocada y puesta en cuestión sin alterar su forma [...] Al poner en tensión cada cosa consigo misma por medio del *como no*, el hombre mesiánico no la cancela sin más, sino que la hace pasar, preparando su fin. Pero eso no es otra figura, otro mundo: es el paso de la figura de este mundo»⁹⁰⁹. Resulta similar la interpretación que realiza Karl Barth del mismo problema de acuerdo con su teología dialéctica: quienes son llamados, «no se pertenecen ya a sí mismos ni al viejo mundo pasajero, sino a aquel que los ha llamado»⁹¹⁰, y ello hace que toda virtud humana se vuelva relativa⁹¹¹, que toda peculiaridad individual sea abolida, puesto que todo es nuevo en el reino de Dios. Pero no hay tal dualidad radical entre el viejo mundo y el nuevo, sino que es en el instante crítico entre ambos donde nos hallamos: «concretamente, en la unidad del movimiento de lo viejo a lo nuevo que se lleva a cabo en el hombre y en su mundo, en el movimiento de aquí a allá, del eón que pasa al que viene. Se trata, pues, de una dualidad que se asienta sólo en su *abolición*, y

⁹⁰² Es el caso, por ejemplo, de Stanislas Breton, quien en su *Saint Paul* (Paris, PUF, 1988), concretamente en el apartado «Le “comme si” de saint Paul». A pesar de ese error en la traducción, es interesante su conclusión, que establece la tensión entre la indiferencia y la distancia (*écart*) (Cf. pp. 117-121).

⁹⁰³ Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit., p. 145.

⁹⁰⁴ *Ib.*, p. 146.

⁹⁰⁵ *Ib.*, p. 147.

⁹⁰⁶ Agamben, G. *El tiempo que resta*, op. cit., p. 43.

⁹⁰⁷ Cf. *Ib.*, p. 48.

⁹⁰⁸ *Ib.*, p. 49.

⁹⁰⁹ *Ib.*, pp. 33-34.

⁹¹⁰ Barth, K., *Carta a los Romanos*, op. cit., p. 80.

⁹¹¹ Cf. *Ib.*, p. 125.

cuya abolición es su *asentamiento*»⁹¹². Estamos ante una relación dialéctica de lo “viejo” y lo “nuevo” por la que se trata de dirigir nuestra atención primero a lo que ya no existe «para detectar en ello la ley de lo nuevo»⁹¹³. Ahora bien, si tratamos de ir más allá de la lectura hegeliana a la que habíamos aludido antes, que Agamben reintroduce aquí de nuevo con el concepto de *Aufhebung*, podemos tratar de rescatar cierta idea que nos haga al menos pensar la posibilidad de que esa fórmula paulina no alude a una mera indiferencia, por mucho que no pensemos tampoco que se trata de la superación de lo dado sin su cancelación total. Se trata del «principio de una transformación particular de todas las condiciones jurídicas (que no son por ello simplemente abolidas)»⁹¹⁴. Unos y otros, estén donde estén y sean quienes sean, se convierten en Cristo en una nueva criatura, en una «*situación establecida* en la que cada uno, sin distinciones, aunque de diferente manera, ha sido ya liberado por Cristo, y en la que no tiene necesidad de poner en obra esta libertad modificando la orientación de su vida»⁹¹⁵.

Por tanto, en conclusión, no habría indiferencia alguna, sino que la κλησις indica la singular transformación que experimenta toda condición mundana al ser llamada o puesta en relación con el acontecimiento mesiánico. Asimismo, por ello, la ἐκκλησία es el conjunto de las κλησεις, de las llamadas a la comunidad mesiánica. Pero siendo así que la κλησις no tiene ningún contenido particular:

no es más que la asunción de las mismas condiciones fácticas o jurídicas *en las cuales o como cual* se es llamado. En cuanto describe esta dialéctica inmóvil, este movimiento *sur place*, en el mismo lugar, puede confundirse con la condición fáctica y con el estado y significar tanto “vocación” como *Beruf*, “profesión”. Pero este movimiento es, ante todo, según el Apóstol, una nulificación [...] Lo que según la ley, hacía de uno [...] y de otro [...] queda ahora anulado por la vocación [...] no expresa indiferencia, sino [...] ante todo, *una llamada de la llamada*. Por ello, la vocación puede unirse a cualquier condición; mas, por la misma razón, la revoca y la pone en cuestión radicalmente en el acto mismo en el cual se une a ella⁹¹⁶.

La κλησις vacía y nulifica, de este modo, todas las divisiones mundanas o fácticas, bajo la fórmula del ὡς μη. «La vocación llama a nada y hacia ningún lugar; por ello puede coincidir con la condición fáctica en la cual se encuentra cada uno al ser llamado; pero precisamente por esto la revoca de arriba abajo»⁹¹⁷. Se trata, por ello, según Agamben, de un movimiento inmanente, que opera en el interior de la propia κλησις y que no le añade nada, «o si se quiere una zona absolutamente indiscernible entre inmanencia y trascendencia, entre este mundo y el futuro»⁹¹⁸.

⁹¹² *Ib.*, p. 219.

⁹¹³ *Ib.*, p. 220.

⁹¹⁴ Agamben, G. *El tiempo que resta*, op. cit., p. 24.

⁹¹⁵ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 231.

⁹¹⁶ Agamben, G. *El tiempo que resta*, op. cit., p. 32.

⁹¹⁷ *Ib.*, p. 33.

⁹¹⁸ *Ib.*, p. 34.

Para la extrapolación de las cartas paulinas a la política cuya posibilidad estamos tratando de pensar, es útil la secularización de la noción paulina de κλησις que Agamben atribuye a Marx y su concepto de clase. «[E]n el concepto de “sociedad sin clases” Marx habría secularizado la idea del tiempo mesiánico»⁹¹⁹. La función de la κλησις mesiánica paulina se aproximaría entonces a la de clase en Marx. Y la ἐκκλησία sería el proletariado marxista, que sólo se emancipa en cuanto que se autosuprime. Pues bien, volviendo esta vez con Agamben a la distinción a la que ya habíamos acudido con Badiou⁹²⁰ que se hace en *La ideología alemana*, entre revolución y sublevación⁹²¹, ya no se trataría sólo del problema general de considerar la aspiración (primer caso) o no (segundo caso) a nuevas instituciones, sino que esta vez, más en concreto y en relación con la fórmula paulina del ὡς μὴ, se trata de si dicho pasaje supondría una revolución que invierte el estado de cosas existente en el Estado y en la sociedad, siendo un acto político y social que crea nuevas instituciones; o, en cambio, una revuelta o sublevación en tanto que levantamiento que no tiene como objetivo tomar las instituciones, sino que se aparta de lo existente pretendiendo que se derrumbe por sí mismo; pero debiendo elucidarse sobre todo si hay o no diferenciación, una separación, una identificación o una indiscernibilidad absoluta entre una y otra en Pablo. Pues bien, en todo caso –afirma de forma contundente Agamben– «la única interpretación que no es posible de ningún modo es la propuesta por la Iglesia sobre la base de Rom 13, 1: todo poder viene de Dios; por tanto, trabajad, obedeced, y no pongáis en cuestión el lugar que os ha sido asignado en la sociedad. ¿Dónde está el *como no* en todo esto?»⁹²².

Por su parte, la interpretación que de 1 Cor 7, 20-31 los dos teólogos que toma Badiou para su interpretación de Pablo de Tarso, resulta ser análoga. Breton llega a la conclusión de que «[s]in contradecirse ni retractarse, el apóstol acentúa tanto la toma de distancia como la necesidad del compromiso»⁹²³. De forma equivalente, Bornkamm, le da el sentido de una presencia en el mundo, pero a la vez una distancia respecto del mismo: la «independencia que se le da al cristiano en relación al mundo, hace valer su “distancia” a la vez que su “presencia” en medio de un mundo que constituye el campo de prueba en el que debe verificar concreta y diariamente su fe»⁹²⁴. Hay una distancia ante los lazos terrenales, pero a la vez una permanencia en ellos. «Según Pablo, la vida del cristiano está igualmente alejada del sometimiento al mundo como de la huida del mundo. La fe le libera dándole

⁹¹⁹ *Ib.*, p. 39.

⁹²⁰ Cf. supra, primera sección, apartado 3.2. Dialéctica del lugar y la fuerza.

⁹²¹ «La revolución aspiraba a nuevas instituciones; la sublevación conduce a no dejar que otros nos organicen, sino a organizarnos nosotros mismos. No es una lucha contra lo existente, ya que, [en] caso de prosperar, lo existente se derrumba por sí solo; es, simplemente, la pugna por salirme Yo de lo existente. Si yo abandono lo existente, esto quedará muerto y entrará en estado de putrefacción» (Marx, K., y Engels, F., *La ideología alemana*, apud. TC, 64).

⁹²² Agamben, G. *El tiempo que resta*, op. cit., p. 41.

⁹²³ Breton, S., *Saint Paul*, Paris, PUF, 1988, p. 119.

⁹²⁴ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 275.

independencia frente al mundo, pero a la vez le obliga a mantenerse en él»⁹²⁵. Y se trata, como estamos viendo, de fe y no de imponer una ley, precisamente porque no se trata de la situación misma, «sino del *comportamiento* de los cristianos en esa situación»⁹²⁶⁹²⁷. Es precisamente por ello mismo por lo que no hay en Pablo, de acuerdo con Bornkamm, una política, sino una religión o, como mucho, una moral. «Subrayando insistentemente la distancia que el creyente debe guardar frente al mundo [...] Pablo da, a la vez, una importancia capital a la situación del creyente individual en el mundo»⁹²⁸. Pablo no se preocupa ni se refiere a la problemática de las estructuras sociales en general, sino a la situación de la comunidad: «el acento está puesto claramente sobre la situación concreta, religiosa o social en la que los creyentes han sido alcanzados, cada uno de diferente manera, por la “llamada” de Dios a la fe [...] en sí mismas, las condiciones de vida no significan ya nada [...] Sin embargo, tienen y guardan una importancia decisiva en la medida en que designan el lugar terrestre, histórico y concreto en que Cristo *ha* liberado ya a los creyentes para vivir una vida nueva»⁹²⁹. Es en este sentido en el que Pablo exhorta a someterse obedientemente a los poderes políticos imperantes, llegando a afirmar incluso que es un orden instituido por Dios, puesto que el comportamiento del cristiano tiene primacía sobre el conjunto de cuestiones concernientes a las estructuras mundanales. En suma, «Pablo va más allá que todas las tendencias de una rebelión política o social [...] Para el cristiano no es posible ni una general glorificación ni una maliciosa demonización del Estado; el cristiano lo respeta dentro de sus límites terrestres y temporales»⁹³⁰. En Pablo no habría, por lo tanto, política⁹³¹, dado que lo que él hace no es sino implorar una distancia respecto de lo mundano en lo que debemos esperar a la parusía. El reino de Dios sería la clave de una transformación ética —en ningún caso política— del ser humano de la que Jesús Cristo es el modelo, al modo como en Kant debe haber una revolución en el corazón⁹³² de cada ser humano, pero aquélla ha de estar prohibida en el ámbito de la política, en el que sólo se permite la reforma⁹³³. La comunidad cristiana será aquella que espera la segunda venida mientras busca, en cada uno de sus miembros, la perfección ética interior como anticipación del reino futuro.

⁹²⁵ *Ib.*, p. 265.

⁹²⁶ Tengamos en mente aquí el problema, tratado ampliamente en la primera sección, de que el acontecimiento haga pie en una situación concreta: ¿debe tomarse en el sentido de que arranca de esa situación, o de que debe poder abrirse en ruptura con esa situación vigente?

⁹²⁷ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 269.

⁹²⁸ *Ib.*, p. 269.

⁹²⁹ *Ib.*, p. 270.

⁹³⁰ *Ib.*, p. 275.

⁹³¹ Cf. *Ib.*, pp. 288-289.

⁹³² «[E]so no puede hacerse mediante *reforma* paulatina, en tanto la base de las máximas permanece impura, sino que tiene que producirse mediante una *revolución* en la intención del hombre [y como por un] cambio en el corazón, puede el hombre hacerse un hombre nuevo» (Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, op. cit., p. 69).

⁹³³ «[U]n cambio en una constitución política [...] sólo puede ser introducido por el soberano mismo mediante reforma, pero no por el pueblo, por consiguiente, no por revolución» (Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 153-154).

1.5.3. Tiempo y distancia.

Para pensar esta temporalidad que abre una distancia respecto de la situación concreta, consideramos clave la denominada teología dialéctica de Karl Barth, que resulta ser una teología basada en una serie de contradicciones: la imposible posibilidad de Dios; el ser humano pecador, pero salvado; el deber de hablar de Dios, pero la impotencia para hacerlo; el hecho de que «[s]e conoce a Dios como el Dios desconocido»⁹³⁴, etc. Todo ello para mostrar a Dios y al ser humano como dos extremos irreconciliables: «el que no puede esquivar la necesidad de la contradicción, opta por creer. Eso es la fe: el respeto al incógnito divino, el amor a Dios reconociendo la diferencia cualitativa entre Dios y hombre, Dios y mundo»⁹³⁵. Es una dialéctica *tiempo-eternidad* que abre una antítesis radical entre el Creador y la criatura, esto es, la tajante sentencia de que el ser humano no es Dios. Y, en definitiva, la apertura de una distancia insoslayable entre ambos, contra la “difuminación de las distancias”, la “divinización del hombre y la hominización de Dios”, la “inmediatez romántica”⁹³⁶, o el “romanticismo de lo inmediato”, que constituye la «arrogancia que desconoce la distancia existente entre Dios y hombre»⁹³⁷. Esa arrogancia consiste en otorgarle al ser humano una relación directa con lo divino de tal manera que se priva a lo divino de su divinidad, rebajándolo al plano del tiempo, del mundo, de las cosas, de lo humano. En cambio, mantener la “insondable altura” de Dios, «antagónica contradicción divina»⁹³⁸, debe hacerse «guardando las distancias entre él y nosotros»⁹³⁹. En definitiva, hay que respetar la “cualificada” distancia entre Dios y el ser humano⁹⁴⁰, que no es sino una “frontera cerrada”⁹⁴¹. En la teología de Barth se abre una diferencia cualitativamente infinita entre Dios y el ser humano, en términos de una contradicción absoluta entre lo infinito y lo finito. El propio Pablo es un siervo y el contenido de su misión está en «una lejanía inalcanzable superior a él»⁹⁴². En suma, Barth presenta una desidentificación de lo sagrado y lo profano, la religión y la razón, la revelación y la historia, eternidad y tiempo. Hay «una absoluta disociación entre la inmanencia y la trascendencia: “el mundo es mundo, y Dios es Dios”»⁹⁴³. Aún es más: sólo Dios puede hacer franqueable el abismo que lo separa de lo humano. Los seres humanos no pueden. Hay una «“distancia cualitativa infinita” que media entre Dios y el hombre, entre el Creador y la criatura, el *más allá* y el *más acá*. Dios no es un objeto más a nuestro alcance, o un mero “ser entre los seres” (ni siquiera cabe hablar

⁹³⁴ Barth, K., *Carta a los Romanos*, op. cit., p. 139.

⁹³⁵ *Ib.*, p. 87.

⁹³⁶ Cf. *Ib.*, p. 222.

⁹³⁷ *Ib.*, p. 105.

⁹³⁸ *Ib.*, p. 89.

⁹³⁹ *Idem*.

⁹⁴⁰ Cf. *Ib.*, p. 97.

⁹⁴¹ Cf. *Ib.*, p. 101.

⁹⁴² *Ib.*, p. 75.

⁹⁴³ Gesteira Garza, M., “Introducción”, en Barth, K., *Carta a los Romanos*, op. cit., p. 12.

de un *Ser supremo*), antes bien es “la pura negación” (de los *seres*) y por ello el *más allá* absoluto»⁹⁴⁴. Es sólo en el “abismo abierto”⁹⁴⁵ entre Dios y el ser humano que puede conocerse la justicia de Dios. Por ello, «[e]s preciso que la paradoja resulte absoluta, que se abra del todo el abismo entre Dios y hombre»⁹⁴⁶. Como consecuencia, Barth rechaza toda identificación entre el reino de Dios y la historia humana o cualquier estructura de este mundo, puesto que aquél no es sino «una realidad escatológica, un futuro que adviene e irrumpe desde fuera, y no algo intramundano de lo que el hombre pueda disponer a su antojo»⁹⁴⁷. Según él, no podemos secularizar a Cristo, puesto que el reino de Dios es exclusivamente futuro, es una irrupción inesperada del *fin de los tiempos*, de una era radicalmente nueva. El reino de Dios no es reductible a un movimiento político o económico, ni a la religión como hecho humano. Cristo sería el instante en el que convergen Dios y el ser humano, como vertical divina que corta el plano horizontal de nuestra historia de modo imprevisible e inesperado, como un mero contacto *tangencial* entre Dios y el ser humano. Pero ese punto de contacto es intangible e inmensurable. «Dios queda, pues, prácticamente fuera del espacio y el tiempo, como un mero punto tangencial a la historia; no como una secante que incide en el círculo de la historia cortándola en dos puntos, el de entrada (encarnación) y el de salida (resurrección)»⁹⁴⁸. En Jesús

se encuentran y separan dos mundos, se cortan dos planos, uno conocido y otro desconocido. El conocido es el mundo de la “carne”, el mundo del hombre, del tiempo y de las cosas, nuestro mundo, creado por Dios, pero caído de su original unidad con Dios y, por ello, necesitado de redención. Este plano conocido es cortado por otro desconocido, por el mundo del Padre, por el mundo de la creación original y de la redención finita. Pero es preciso conocer esa relación entre nosotros y Dios, entre este mundo y el mundo de Dios. Ver la línea secante entre ambos mundos no es algo obvio⁹⁴⁹.

La “línea de intersección” o el “lugar de la fractura” entre Dios y el ser humano, entre la eternidad y el tiempo, es «Cristo, que salva la distancia entre Dios y hombre rompiéndola»⁹⁵⁰. En él, esos dos mundos distintos se encuentran y separan. Efectivamente, aunque Bornkamm afirma que desde Pablo «no hay ya ningún elemento mediador ni condicionante entre Dios y el creyente [puesto que] ha desaparecido la ley»⁹⁵¹, sin embargo, podemos afirmar que Cristo es ahora el mediador en

⁹⁴⁴ *Ib.*, p. 15.

⁹⁴⁵ Barth, K., *Carta a los Romanos*, *op. cit.*, p. 139.

⁹⁴⁶ *Ib.*, p. 149.

⁹⁴⁷ Gesteira Garza, M., “Introducción”, *op. cit.*, p. 4.

⁹⁴⁸ *Ib.*, p. 17.

⁹⁴⁹ Barth, K., *Carta a los Romanos*, *op. cit.*, p. 77.

⁹⁵⁰ *Ib.*, p. 79.

⁹⁵¹ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, *op. cit.*, p. 198.

tanto que mantiene la distancia entre lo humano y lo divino⁹⁵². Y es que precisamente «el anuncio del “día” de Cristo nos prohíbe confundirlo con los días humano-temporales o eliminar la diferencia entre Dios y el hombre»⁹⁵³. De ahí se sigue que sólo quepa hablar de Dios «en forma dialéctica, paradójica, contradictoria: cada afirmación ha de ser corregida por una negación. En este juego de luz y oscuridad no hay síntesis posible [...]. La única relación que existe entre Dios y el hombre es una *relación de distancia*»⁹⁵⁴. Y, en cuanto a la organización de la fe que debe hacerse durable, cabe afirmar lo mismo: es en la Iglesia «donde el destello instantáneo del relámpago tiende a transformarse en luz duradera [...] Y sin embargo [...] siendo templo estable, su verdadero modelo radica en la provisionalidad [...] En resumen: no hay puente, continuidad ni coincidencia entre Dios y el mundo. No hay terreno común [...] Sólo hay una bajada imprevisible e incidental, de la palabra de Dios a nuestro mundo humano: el relámpago inesperado e instantáneo de la revelación»⁹⁵⁵.

Podemos contrastar brevemente este concepto de distancia, e incluso ahondar en el problema de las instituciones temporales como representación de la trascendencia, con la interpretación, por parte de Eric Voegelin, del *corpus mysticum*, que para él es un símbolo genuinamente político, dado que se refiere «a una verdad trascendente que se convierte en modelo de justicia para las instituciones temporales, pero [...] sin que se vuelva inmanente»⁹⁵⁶. El *corpus mysticum* simboliza una sociedad política que posee tres características que debería cumplir todo gobierno inmanente: 1) La apertura vertical hacia la trascendencia, frente a la compacidad del Estado⁹⁵⁷; 2) La apertura horizontal, universalista, ecuménica; 3) «Se trata también de una sociedad jerárquica, ya que la difusión diferenciada de los carismas o dones que encontramos dentro del eclesiástico se transfiere a la comunidad política que se niega a asumir la igualdad abstracta de los hombres⁹⁵⁸, igualdad que, en buena lógica, debería conducir a la despersonalización de las relaciones jurídico-políticas»⁹⁵⁹. El *corpus mysticum*, en tanto en cuanto se trata de una comunidad ecuménica porque toda persona pertenece a ella, al menos en potencia⁹⁶⁰. Es, por tanto, un símbolo nuclear del universalismo: «los gentiles sois coherederos,

⁹⁵² Como bien subraya el filósofo y teólogo francés Stanislas Breton (Cf. Breton, S., “Christianisme : Paul ou Jean ?”, en *Esprit*, nº 292, *L'événement saint Paul : juif, grec, romain, chrétien*, Paris, Février 2003, pp. 66-78), debe tenerse en cuenta que el hecho de que Pablo sea el “apóstol de las naciones” y, con ello, el gran representante del universalismo, no hace de éste un humanista defensor de la dignidad humana, en tanto que humana, sino en tanto que ligada por Cristo; se trata, pues, de un dinamismo unificador por medio del mediador Jesús.

⁹⁵³ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, *op. cit.*, p. 285.

⁹⁵⁴ Gesteira Garza, M., “Introducción”, *op. cit.*, pp. 17-18.

⁹⁵⁵ *Ib.*, p. 18.

⁹⁵⁶ Rivera García, A., “Representación y crítica de la modernidad en Voegelin y Schmitt”, *op. cit.*, p. 76. Volviendo aquí a la distancia entre lo divino y lo humano que, reiteramos, será protagonista en el próximo tercer capítulo.

⁹⁵⁷ Aludiremos de nuevo a esta defensa de la trascendencia frente a la compacidad en el último apartado del tercer capítulo de esta sección.

⁹⁵⁸ Como veremos en el próximo capítulo, esta será la clave de la diferencia entre igualitarismo y universalismo. Una sociedad ecuménica, como la que defienden Pablo y Voegelin, se abre horizontalmente aspirando a toda la humanidad, pero sus miembros no están en condiciones de igualdad.

⁹⁵⁹ Rivera García, A., “Representación y crítica de la modernidad en Voegelin y Schmitt”, *op. cit.*, p. 77.

⁹⁶⁰ Cf. Voegelin, E., *Hitler et les allemands*, Seuil, París, 2003, pp. 212-3, *apud.* Rivera García, A., “Representación y crítica de la modernidad en Voegelin y Schmitt”, *op. cit.*, p. 78.

miembros del mismo Cuerpo y partícipes de la misma Promesa en Cristo Jesús por medio del Evangelio» (Ef 3,6), en la nueva Alianza del πνεῦμα (Cf. 2 Cor 3,5). «Porque es un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres» (1 Cor 12,12-13), en el que se agrupan todos los miembros, ahora reconciliados, en el nuevo reino, el nuevo Israel, como Plenitud en la comunidad de los salvados que es la Iglesia. Pero, si bien, puesto que «un solo cuerpo somos» (1 Cor 10,17) y mantiene su unidad en Cristo, sin embargo, «posee muchos miembros, y no desempeñan todos los miembros la misma función» (Rom 12,4-5). La iglesia, por otro lado, ha de ser entendida «en cuanto pueblo escatológico de Dios»⁹⁶¹. Tanto κλητὸς (llamado) como κλησικς (vocación, llamada) y ἐκκλησία (iglesia), provienen del verbo καλέω (llamar), de modo que la comunidad eclesial no es sino el conjunto de quienes han sido llamados. «La iglesia, en efecto, no vive todavía en el nuevo eón del cumplimiento, sino que se encuentra todavía en los últimos tiempos del mundo, sometidos a la tensión que se extiende entre la resurrección del crucificado y su parusía»⁹⁶².

Finalmente, con vistas a explicar cómo el concepto de distancia al que estamos aludiendo no tendría que ver tanto con el espacio como con el tiempo⁹⁶³, hemos de dilucidar, a su vez a qué noción de tiempo nos estamos refiriendo y que se puede hallar haciendo cierta lectura de las cartas paulinas. Se trata, pues, de «comprender el sentido y la forma interna del tiempo que Pablo define como *ho nyn kairós*, el “momento presente”»⁹⁶⁴.

En primer lugar, hay que saber que el tiempo (de) ahora o momento presente, ὁ νῦν καιρός⁹⁶⁵, no es el αἰών⁹⁶⁶, ni el χρόνος⁹⁶⁷. Estas distinciones aparecen a lo largo de *Romanos*: «Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente [ὁ νῦν καιρός] no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros» (Rom 8,18). «Y no os acomodéis al mundo presente [ὁ αἰών οὗτος, “esta era o edad”], antes bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto» (Rom 12,2). «Y esto, teniendo en cuenta el momento [καιρός] en que vivimos. Porque es ya hora de levantarnos del sueño; que la salvación está más cerca de nosotros que cuando abrazamos la fe. La noche está avanzada. El día se avecina» (Rom 13,11-12). El tiempo de la salvación se contrapone en estos versículos al tiempo

⁹⁶¹ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 234-235.

⁹⁶² *Ib.*, p. 245.

⁹⁶³ La noción de distancia adolece, además, del mismo problema que Agamben detecta en nuestras representaciones del tiempo: que es espacial. Esa representación lo hace impensable. Si lo pensamos tal y como lo requiere su reflexión, en cambio, es irrepresentable (Agamben, G. *El tiempo que resta*, op. cit., p. 70).

⁹⁶⁴ *Ib.*, p. 13.

⁹⁶⁵ Καιρός significa oportunidad, ocasión, es decir tiempo apropiado, que designa una ocasión fija o especial.

⁹⁶⁶ Αἰών, derivado de ἀεί (siempre), es propiamente edad, era; por extensión significa perpetuidad (pasada); por implicación, el universo; específicamente período (judío) mesiánico (presente o futuro); tiempo antiguo, corriente de este mundo, eternamente, eternidad, eterno, siempre, siglo, universo; denota un período particular, generalmente pasado.

⁹⁶⁷ Χρόνος, edad, tiempo; un espacio de tiempo o intervalo; por extensión, una oportunidad individual; por implicación demora.

precedente no por una mera sucesión temporal, cronológica (del χρόνος), sino como por una diferencia cualitativa o de naturaleza, dado que el καιρός presente deja atrás el αἰών pasado. Y también en las dos cartas a los Corintios: «no juzguéis nada antes de tiempo [καιρός] hasta que venga el Señor» (1 Cor 4,5). «El tiempo es corto o ha sido acortado [ὁ καιρός συνεσταλμένος], está siendo el restante [ἔστιν τὸ λοιπὸν]» (1 Cor 7,29). «Todo esto les acontecía en figura, y fue escrito para aviso de los que hemos llegado a la plenitud de los tiempos [αἰώνων]» (1 Cor 10,11). «ahora es el tiempo favorable [νῦν καιρός]; ahora el día de salvación» (2 Cor 6,2). Se trata, por tanto, del tiempo que va desde la muerte y resurrección de Cristo hasta la parusía, y que deja atrás la era de la ley y del pecado, pero no como un paso más en la historia, sino como un salto categorial cualitativo.

El καιρός expresa un momento presente, pero que no se ha alcanzado todavía, en una tensión y una confluencia entre el *ya* y el *todavía-no*: «hacerme semejante a él [Cristo] en su muerte, tratando de llegar a la resurrección de entre los muertos. No que lo tenga ya conseguido o que sea ya perfecto, sino que continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo, habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús [en el camino a Damasco]» (Fil. 3, 10-12). «Yo, hermanos, no creo haberlo alcanzado todavía. Pero una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta» (Fil. 3: 13-14); «desde el punto a donde hemos llegado, sigamos adelante» (Fil. 3, 16).

Aunque el tono de Pablo sea apocalíptico, ello no significa que «anuncie ahora acontecimientos del futuro ni que describa fantásticamente –como en los apocalipsis judíos– la caída del mundo y el señorío del nuevo eón. Él habla de un suceso presente, de algo que ha sucedido ya en el evangelio mismo [...] en él se realiza ya la llegada salvadora de Dios [...] Lo que la apocalíptica judía y la apocalíptica de la primitiva comunidad cristiana esperan para un más o menos lejano futuro, ¡en el evangelio es presente!»⁹⁶⁸. Por tanto, el mensaje paulino no debe ser confundido ni con la apocalíptica judía ni con la apocalíptica del primitivo cristianismo. Es la tradición apocalíptica la que debe ser comprendida de una nueva forma a partir del acontecimiento de salvación o el evangelio. Así lo afirma Bornkamm, en oposición al “hegeliano F. Chr. Baur” y su teoría de que «el cristianismo es un escalón de la evolución religiosa que brota de un principio interior inmanente a la humanidad, el progreso del espíritu hacia la libertad de la conciencia de sí mismo»⁹⁶⁹. En cambio, Pablo no considera que el tiempo haya llegado a la madurez por sí mismo, sino que «la muerte y la resurrección de Jesucristo implican el fin de un eón y el comienzo de otro [...] el tiempo de la fe es ahora el tiempo que separa la muerte y la resurrección de Cristo de su futuro»⁹⁷⁰. Se trata de una cesura, no del fin de los tiempos, que separa con ello el “nuevo” del “viejo” ser. Pero, ¿deja definitivamente atrás la ley, el pecado, la carne, la muerte, en pos de la gracia, la justicia, el espíritu, la vida? Las instrucciones

⁹⁶⁸ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 165.

⁹⁶⁹ Baur, F. Chr., *Neutestamentliche Theologie*, 1864, apud. Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 257.

⁹⁷⁰ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 259.

paulinas «a la vez son escatológicas y están fundadas sobre lo que es y sigue siendo válido en el mundo»⁹⁷¹. Aunque la ley y el pecado quedan atrás, el evangelio hace pie en la situación actual. «Pablo no está pensando en la oposición intemporal entre la imperfecta realidad terrestre y un ideal inaccesible, sino en la oposición temporal y escatológica entre un “ahora” y un “entonces”»⁹⁷².

El αἰών pasado ya ha sido, ha sucedido la muerte y la resurrección de Cristo, y es ahora el καιρός de la fe, que todavía no es la parusía que abre al nuevo reino. Pero todo ello no hay que pensarlo al modo de la sucesión del χρόνος, sino en la tensión sincrónica que tiene como centro de gravedad el momento presente [ὁ νῦν καιρός]. Y es que «el reino de Dios comienza ya aquí, sobre la tierra, no en un más allá»⁹⁷³. «En el mundo, el acontecimiento salvífico y el reino de Cristo están presentes en la vida de la iglesia»⁹⁷⁴; «los creyentes viven de lo que todavía no son, viven de lo que les espera»⁹⁷⁵; «tan seguro es que Dios está con nosotros a través del acontecimiento de salvación como que todavía no “estamos” con el Señor»⁹⁷⁶.

De forma semejante, Agamben también afirma que no se trata de un tiempo escatológico, como tampoco del apocalipsis o del final de los tiempos. Ni el futuro ni el final de los días o de los tiempos, el *éschaton*, sino el ahora o «el tiempo que resta entre el tiempo y su final»⁹⁷⁷, «el tiempo que se contrae y comienza a acabarse [...] la división misma del tiempo»⁹⁷⁸. Lo que Agamben denomina «el tiempo mesiánico –*ho nyn kairós*– no coincide con el fin del tiempo ni con el eón futuro, ni tampoco con el tiempo cronológico profano, aunque no es exterior respecto a este último. Es una porción del tiempo profano que sufre una contracción que lo transforma íntegramente»⁹⁷⁹. El eón futuro sería otro αἰών y el tiempo profano sería χρόνος, mientras que ὁ νῦν καιρός es un «tiempo dentro del tiempo [...] que mide sólo mi desfase respecto a él»⁹⁸⁰. El καιρός es el tiempo que urge en el χρόνος. El καιρός es un χρόνος contraído y abreviado. Es, en realidad, el único tiempo real, el único tiempo que tenemos, entre la resurrección y la parusía, entre un *ya* y un *aún no* de la salvación: «la salvación se ha completado ya para los creyentes; sin embargo, para completarse enteramente la salvación implica un tiempo ulterior»⁹⁸¹. Y es que, tal y como explica etimológicamente Agamben el término “parusía” «no significa la “segunda venida” de Jesús, un segundo evento mesiánico que sigue e integra al primero. *Parousía* indica en griego simplemente “presencia” (*para-ousía*, lit. “estar junto

⁹⁷¹ *Ib.*, p. 265.

⁹⁷² *Ib.*, p. 279.

⁹⁷³ *Ib.*, p. 301.

⁹⁷⁴ *Ib.*, p. 232.

⁹⁷⁵ *Ib.*, p. 285.

⁹⁷⁶ *Ib.*, p. 286.

⁹⁷⁷ Agamben, G. *El tiempo que resta*, op. cit., p. 68.

⁹⁷⁸ *Ib.*, p. 68.

⁹⁷⁹ *Ib.*, p. 69.

⁹⁸⁰ *Ib.*, p. 72.

⁹⁸¹ *Ib.*, p. 74.

a”, en el presente el ser está, por así decirlo, junto a sí mismo)»⁹⁸². Implica una interrupción del χρόνος desde dentro: «El reino no coincide con ninguno de los instantes cronológicos, sino que está entre ellos distendiéndolos en la *para-ousía*»⁹⁸³. No es «un tercer eón entre dos tiempos; más bien es una cesura que divide la división misma entre los tiempos, introduciendo entre ellos un resto, una zona indiferenciada indistinguible, en la cual el pasado queda trasladado al presente y el presente, extendido en el pasado»⁹⁸⁴.

Por último, en este sentido, no cabe interpretar fe (πίστις), esperanza (ἐλπίς) y amor (ἀγάπη) como estados de ánimo⁹⁸⁵, sino que están relacionadas con este concepto paulino del tiempo: la fe se apoya en el acontecimiento de la resurrección, la esperanza se orienta hacia la resurrección de los muertos⁹⁸⁶, y el amor sería la labor presente en tensión entre las dos anteriores. Tal y como lo explica Badiou mediante su terminología, el sujeto es el que debe declarar públicamente (Cf. Rom 10,8-10) el acontecimiento desde la convicción subjetiva (πίστις –generalmente traducido por fe–), tras la cual debe darse la dirección militante universalizable o amor (ἀγάπη –generalmente traducido por caridad⁹⁸⁷–), lo que daría paso, finalmente, a la certeza mantenida en el tiempo (ἐλπίς –generalmente traducida por esperanza–) (Cf. *SP*, 115). «La fe sería la apertura a lo verdadero, el amor sería la efectividad universalizante de su trayecto, la esperanza, por último, una máxima de perseverancia de ese trayecto» (*SP*, 101-102). La fe o convicción es la declaración del acontecimiento y autoriza que se espere la justicia; «es la aceptación de la acción salvadora de Dios que el evangelio proclama»⁹⁸⁸. Es, por ello, el fundamento en la promesa de Dios, que es su única garantía; y es siempre de un individuo, de una persona singular. Pero ello no supone un subjetivismo o un individualismo, sino que, por el contrario, «esta “individualización” de la fe facilita y fundamenta precisamente su universalidad»⁹⁸⁹. El amor es la fidelidad, la labor del sujeto, que tiene como elemento esencial la fe. La esperanza o certeza se relaciona con la justicia, pero no la del Juicio final, o la retribución final y la justicia aplicada, sino como «imperativo de la continuación, principio de tenacidad, de obstinación [...] remite a la resistencia, a la perseverancia, a la paciencia» (*SP*, 101). «Porque nuestra salvación es objeto de esperanza; y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero esperar lo que no vemos, es aguardar con paciencia» (Rom 8,24). Es la

⁹⁸² *Ib.*, p. 75.

⁹⁸³ *Ib.*, p. 77.

⁹⁸⁴ *Ib.*, p. 78.

⁹⁸⁵ Cf. *Ib.*, pp. 80-81.

⁹⁸⁶ Cf. Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 256.

⁹⁸⁷ Aunque generalmente se ha traducido como caridad, ἀγάπη es la raíz del verbo que usa Pablo para expresar el que piensa que es el único mandamiento que resume toda la Ley: “Amarás [ἀγαπήσεις] a tu prójimo como a ti mismo”.

⁹⁸⁸ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 194.

⁹⁸⁹ *Ib.*, p. 199.

«esperanza donde según las perspectivas humanas no hay nada que esperar»⁹⁹⁰. Es un aguardar paciente, una esperanza infalible. «Pero la mayor de todas ellas es el amor [ἀγάπη]» (1 Cor 13,13). El sujeto no sólo es un surgir, sino una fidelidad, una labor: «fe, paciencia, amor, constancia» (2 Tim 3,10).

Por tanto, en línea con la interpretación que estamos haciendo del tiempo paulino, del ὁ ὄντων καιρός, la esperanza no tiene nada que ver con el futuro o con una espera futura; se trata de la esperanza aquí y ahora, en la prueba de su ejercicio, no de la representación de un resultado futuro: «Es una figura del sujeto presente, hacia el que retorna la universalidad en la que trabaja» (SP, 105). La esperanza no es, por tanto, «el imaginario de una justicia ideal por fin obtenida, sino lo que acompaña la paciencia de la verdad, o la universalidad práctica del amor, en la prueba de la realidad» (SP, 104). Sin embargo, como desarrollaremos en el último capítulo de esta sección y de la tesis, en Badiou se pierde esa tensión entre el ya y el aún no que hemos explicado con Agamben y que permite que un reclamo de universalidad –y, como veremos, de igualdad– aunque se está haciendo siempre aquí y ahora, no debe perder de vista la distancia respecto de sí mismo, es decir, el resto que se da siempre en ese mismo principio. En este sentido, es útil aludir a la comparación que el propio Agamben realiza entre esta idea de resto –que ya hemos tratado más arriba– con la noción de pueblo de Rancière del siguiente modo:

Si tuviera que indicar el legado político inmediatamente actual de las Cartas de Pablo [...] el resto permite situar en una perspectiva nueva nuestras nociones de pueblo y democracia [...] El pueblo no es ni el todo ni la parte, ni mayoría ni minoría. El pueblo es más bien lo que no puede jamás coincidir consigo mismo, ni como todo ni como parte, es decir, lo que queda infinitamente o resiste toda división, y que [...] no se deja jamás reducir a una mayoría o minoría. Y ésta es la figura o la consistencia que adopta el pueblo en la instancia decisiva, y como tal él es el único sujeto político real⁹⁹¹.

El pueblo como resto, siendo la parte de los sin parte, la distancia consigo mismo que abre la posibilidad de la política, «portador de una injusticia que instituye la democracia como “una comunidad en litigio”»⁹⁹², el litigio en el que nos hallamos siempre en tanto que finitos, y que es lo que hace posible una política emancipatoria o igualitaria.

Nuestra tesis sobre la distancia será precisamente que es el tiempo que *siempre* resta, como «capacidad de permanecer fiel a lo que –aunque sea continuamente olvidado– debe quedar como

⁹⁹⁰ *Ib.*, p. 196.

⁹⁹¹ Agamben, G. *El tiempo que resta*, op. cit., p. 62.

⁹⁹² *Ib.*, p. 62.

inolvidable, exige permanecer con nosotros de alguna manera, ser aún para nosotros posible de algún modo»⁹⁹³.

Capítulo 2. Del universalismo a la igualdad

La ley de lo mismo se descubre siempre en lo otro.

Alain BADIOU, *L'Immanence des vérités*.

El patriarcado tiene a Dios de su parte.

Kate MILLET, *Política Sexual*.

Capítulos y pasajes en los textos que tratan [...] de las relaciones entre varones y mujeres son típicamente pasados por alto o simplemente presentados como material periférico a la teoría política.

Carole PATEMAN, *El contrato sexual*.

Hace dos siglos, Mary Wollstonecraft ya había observado que los discursos sobre la mujer de los filósofos ilustrados [...] entraban en contradicción flagrante con los principios mismos de la filosofía de la Ilustración [...] Hay que volver a juzgar esos principios a la luz de esta contradicción.

Michèle LE DŒUFF, *El estudio y la rueca*.

Si, a pesar de que en Pablo mismo no encontremos tesis políticas, y si tomamos como fundamento de su *kerygma* el universalismo, habremos de ver cómo puede secularizarse tal concepto. Pero, antes de atender al proceso y el significado de la secularización, deberemos analizar dicho universalismo y su potencial emancipatorio; en concreto, igualitario. Pero la cuestión será, sobre todo, si el propio pensamiento político de Badiou logra cumplir con dicho potencial.

Se ha entendido siempre el catolicismo como la religión en la que se incluía a los excluidos de la historia, como lo son preeminentemente las mujeres⁹⁹⁴. Del griego καθολικός, no podía sino ser la fundación de un universalismo como salvación *para todos*. Sin embargo, lo que pretendemos mostrar es que un universalismo para todos no es un universalismo *tout court* si no lo es *para todos (y todas) igual*, donde “igual” no significa de forma idéntica. Que la llamada se dirija a todos sin excepción, puesto que constituyen una unidad por su unión en Cristo, no tiene por qué significar que sean tomados como iguales, ya que el reparto mismo de los carismas se hace sobre la base de que cada cual tiene una función distinta en la comunidad.

⁹⁹³ *Ib.*, p. 48.

⁹⁹⁴ Cf. *supra*, sección II, capítulo 3, apartado 3.2. La raíz de la desigualdad.

De acuerdo con Taubes, lo que aporta el cristianismo respecto de la filosofía de Platón y Aristóteles es que «tiene que ser para todos»⁹⁹⁵. Cristo «ha muerto por todos y no hay ninguno de estos hechos *physei* [por naturaleza]: no hay esclavo ni libre, no hay judío ni griego, no hay mujer ni varón (Gál 3,28). Es el mismo Pablo que en otro lugar dice que la mujer debe permanecer callada en la comunidad... Podríamos charlar mucho sobre cómo concuerdan estos dos pasajes; no se trata, en todo caso, de una glosa, como suponen ahora las feministas»⁹⁹⁶.

“Charlemos”, pues, de cómo pueden concordar esos dos pasajes paulinos, dado que, si hemos comprendido el acontecimiento paulino como ruptura con la ley, deberemos preguntarnos si realmente rompe con la exclusión más radical de la Historia o si la continúa, pues la Historia no es más que el relevo en el poder del conjunto de varones sobre las mujeres. La Historia no es sino la Historia del patriarcado, por mucho que éste lleve el nombre del padre o el de los hijos, el cetro de uno o la fratría de muchos.

2.1. Lo universal frente a las diferencias

Hay, primordialmente, dos versículos en los que se lee el universalismo paulino y es sobre ellos sobre los que basaremos nuestra interpretación:

«[Y]a no hay ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28).

«Que no hay distinción entre judío y griego, pues uno mismo es el Señor de todos» (Rom 10,12).

En Cristo, no hay distinción de raza, sexo, cultura, ni clase social, pues hay un solo Κύριος para todos.

No obstante, debemos preguntarnos si es tan innovador y rupturista el universalismo paulino, tal y como piensa Badiou, como muestra incluso el propio título de su obra sobre Pablo de Tarso como fundador del universalismo.

Pues bien, en primer lugar, hay que tener en cuenta que ya el judaísmo de la diáspora –aunque no así el judaísmo palestinese o de Jerusalén– proclamaba de alguna forma el universalismo en el sentido de que la misión debía llegar a todos los pueblos: «El judaísmo de la diáspora en tiempo de Pablo estaba transido de una conciencia de misión a todas luces intensa y universal en la línea de la profecía del segundo Isaías [...] según la cual Israel había sido destinado a ser “luz de las naciones”⁹⁹⁷» (Is 42,6)»⁹⁹⁸. Asimismo, debe saberse que dicho judaísmo se contentaba con que quienes procedían

⁹⁹⁵ Taubes, J., *La teología política de Pablo*, op. cit., p. 95.

⁹⁹⁶ *Ib.*, p. 97.

⁹⁹⁷ En hebreo גוֹי (*goi*), que se traduce, como ἔθνη, por naciones, gentiles, pueblos.

⁹⁹⁸ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 36.

de la población pagana se comprometiesen con «un mínimo de preceptos rituales (tales como la santificación del sábado y la dieta alimenticia) y con las exigencias éticas fundamentales de la ley, sin obligarles a la circuncisión»⁹⁹⁹. Por tanto, el judaísmo de la diáspora y el de Jerusalén ya contendían entre sí, en torno a la cuestión de la circuncisión, como dos tendencias distintas de la misión judía entre paganos. Además —tal y como adelantamos en el apartado introductorio 1.1. del anterior capítulo—, el pensamiento universalista se inaugura prepaulinamente en Antioquía. Cuando Pablo llega a esta comunidad, ya ha alcanzado el mensaje de Cristo a los griegos y el judaísmo helenístico de la diáspora ya ha declarado innecesaria la circuncisión.

¿Cuál sería, entonces, la especificidad del universalismo paulino que hace llegar a todos la validez de la ley por la gracia y la fe? El punto de discusión no es el proselitismo dirigido a los no-judíos. Si tenemos en mente sobre todo el conflicto de Antioquía con Cefas, el núcleo de la controversia es que «Pablo no puede consentir que se distinga dos círculos en aquellos que él reúne, los simpatizantes doctrinales y los “verdaderos” conversos, ritualizados y circuncisos. Para él (y le concedemos este punto), el proceso de una verdad es tal que no implica grados. O se participa de ella, se declara el acontecimiento fundado, y se saca las consecuencias, o se permanece extraño» (SP, 23).

Se trata de la ruptura, el distanciamiento o la superación de la ley¹⁰⁰⁰, que hace que las diferencias se suspendan o se supriman en favor de la universalidad. El acontecimiento de la resurrección «suprime las diferencias en provecho de una universalidad radical [...] el acontecimiento se dirige a todos sin excepción» (SP, 79). Si se fijara el acontecimiento y su verdad en signos particulares, se realizaría en el espacio comunitario, bloqueando su despliegue universal, tal y como ocurre con la ley, que «designa siempre una particularidad» (SP, 82), puesto que, según Badiou, es siempre predicativa, particular y, por tanto, parcial; en definitiva, la ley tiene un carácter estatal: «Entendemos por “estatal” lo que enumera, nombra y controla las partes de una situación» (SP, 83). En cambio, lo universal exige ser incontrolable, incontable, impredecible. Es, como la gracia paulina, «lo que es trans-legal, lo que acontece a todos sin razón asignable. La gracia es lo contrario de la ley, en la medida en que es lo que acontece *sin ser debido*» (SP, 83). Si la justicia es un don, una gracia, no debe ser algo debido. La gracia (χάρις) es don concedido y no deuda, contingencia y no deber, capacidad subjetiva sin arreglo a derecho alguno, en tanto que lo que es debido es deuda por una obra. Dios salva δωρεάν (sin causa, por puro don, de forma gratuita) a todos. La gracia, por ello, guarda una estrecha vinculación con la universalidad: es concedida a todos, por puro don, sin causa particular, sin diferencias, sin distinción: «Sólo es dirigible a todos lo que es absolutamente gratuito» (SP, 84). Sólo la gracia «detenta esta fuerza de exceso sobre la ley que hace fracasar las diferencias establecidas» (SP, 84). Mientras que la ley da a cada múltiple, predicativamente, lo que le es debido, la

⁹⁹⁹ *Ib.*, p. 41.

¹⁰⁰⁰ Cf. supra, en el anterior capítulo, 1.4. “Continuidad o ruptura”.

gracia acontecimental, se da a cada múltiple en exceso sobre sí y sobre las distribuciones descriptivas de la ley. El universalismo piensa, así, cada múltiple como exceso de sí, como fuera-de-lugar. «*Lo que fundamenta un sujeto no puede ser lo que le es debido* [Ce qui fonde un sujet ne peut être ce qui lui est dû]» (SP, 83). Pero, ¿y si entendiéramos dicha idea no como “ce qui est dû”, sino como “ce qu’il faut”, es decir, como lo que está en falta, lo que no es sino lo propio del acontecimiento como aquello que surge del vacío, de lo no contado, del exceso o la falta en el orden de lo numerable? En este sentido, no sería lo debido de acuerdo con la situación dada, sino precisamente desde lo que en ella se echa en falta o lo que hace falta, como deuda ontológico-política. Es en este sentido desde el que consideramos, teniendo en cuenta la crítica que hicimos a la crítica de Badiou al Estado que, si la legalidad es capaz de señalar cierta ilegitimidad, está entonces en condiciones de ser universal y no anclada en la particularidad.

Pues bien, en todo caso, esa ruptura de la gracia del acontecimiento con respecto a la ley (particularista) tiene lugar en el propio recorrido vital de Pablo, roto en el camino a Damasco. Saulo-judío, pre-Pablo-cristiano, estaría auto-caracterizado de este modo: «Circuncidado al octavo día, del pueblo de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de pura cepa; en cuanto a la interpretación de la ley, fariseo; en cuanto al celo, perseguidor de la iglesia; en cuanto a la justicia que la ley exige, intachable» (Fil 3,5-6); «En la práctica del judaísmo, yo aventajaba a muchos de mis contemporáneos en mi celo exagerado por las tradiciones de mis antepasados» (Gál 1,14). Tras este acontecimiento en Damasco, ni identidad referida a tierra ni raza alguna, ni circuncisión, ni ley, ni tradiciones serán relevantes. «[F]undar el sujeto como división¹⁰⁰¹, y no como mantenimiento de una tradición, hace apropiado el elemento subjetivo a esta universalidad, invalidando el particularismo predicativo de los sujetos culturales» (SP, 61). La verdad no queda sometida a un control comunitario, puesto que lo universal¹⁰⁰² no tolera que se le asigne a una particularidad. El universalismo se enfrenta a todo particularismo en el sentido de que critica todo lo que es parcial. El suyo no es «un sujeto *pleno*, o indiviso, del cual se podrían enumerar los predicados particulares: la genealogía, el origen, el territorio, los ritos, etc.» (SP, 61). Será ciertamente por ser independiente de todo lo dado que podrá proponerse un universalismo desde el advenimiento acontecimental de aquello a lo que un sujeto cualquiera¹⁰⁰³ será fiel. Es por ello mismo por lo que el cristianismo podrá reivindicarse como religión universal (καθολικός), en tanto que válida para cualquier sujeto no identitario, es decir, contraria al relativismo cultural y a los particularismos comunitarios (tal y como podría caracterizarse a la religión judía), basados en la raza, la etnia, el sexo, la nacionalidad, la posición económica, etc. Y, no obstante, la universalidad se

¹⁰⁰¹ Cf. supra, el comienzo del apartado 1.3., sobre las dos vías subjetivas y la condición del sujeto como un “no... sino”.

¹⁰⁰² Se trata del universal concreto de las verdades, no la universalidad vacía del equivalente general de la abstracción monetaria del capital, homogeneización abstracta de la circulación generalizada de capitales (lo que se deja contar [SP, 10]), que es un falso universal, pues a su vez prohíbe la libre circulación de personas (lo incontable [*idem*]) por una lógica identitaria: “Francia para los franceses” (Le Pen) o “España para los españoles” (Vox).

¹⁰⁰³ Cf. supra, capítulo 3 de la sección II.

dirige precisamente a esas diferencias, atravesándolas «para que la genericidad de lo verdadero se despliegue *de manera inmanente*» (SP, 107). Ahora bien, ¿cómo puede algo localizado particularmente ser universalizable?

«[C]on relación a lo que nos acontece [...] las diferencias son indiferentes, y la universalidad de lo verdadero las anula; con relación al mundo donde la verdad procede, la universalidad debe exponerse a todas las diferencias» (SP, 115-116). Una verdad –que no es sino la otra denominación de lo universal en Badiou– subsiste eternamente porque no está relegada a ningún tiempo particular ni es prisionera del lugar en el que nació. Pero esta eternidad de las verdades debe ser compatible con la singularidad de su aparición. Ha de poder pensarse, por lo tanto, la aparición de la eternidad en el tiempo. El proceso de una verdad «vincula la universalidad a la pura contingencia, la del acontecimiento. Una verdad aparece en un mundo como conexión supernumeraria del azar y la eternidad» (SM, 88-89). Concretamente, en relación con la cultura judía a la que antes pertenecía, para Pablo de Tarso el acontecimiento hace obsoleta la anterior tradición judía, de modo que la nueva universalidad no mantiene ninguna relación privilegiada con dicha comunidad, aunque los componentes del acontecimiento tengan como ámbito la misma, puesto que lo que hace es movilizar los elementos de su localización, en una situación determinada¹⁰⁰⁴. Es en este sentido en el que, aunque «*en su ser* el acontecimiento es tributario de su ámbito, *en sus efectos de verdad* es necesario que sea independiente» (SP, 24). De acuerdo con ello, en este caso concreto, por ejemplo, la circuncisión –«Ni la circuncisión ni la incircuncisión significan nada» (1 Cor 7,19)– ya no tiene un significado ni negativo ni positivo, no es ni algo erróneo ni defendible, sino que la verdad, el «imperativo postacontecimiento de la verdad lo hace (lo cual es peor) *indiferente*» (SP, 24). La universalidad de las verdades –que son creadas, sin embargo, en mundos particulares– se liga precisamente a su ausencia de particularidades. La universalidad paulina es la fundación de lo universal posible para todos a partir de un particular, pero sin condición predicativa. El culturalismo democrático, en cambio, lo que hace es absolutizar lo particular en su tiempo y lugar propios sin contacto con la verdad, sino sólo en su concreto punto de vista. No es sino un principio de autoridad culturalista. El universalismo deberá entenderse no como una superación de las diferencias, que las conserve a todas, sino justamente como *indiferencia* respecto de toda diferencia, aunque *desde* cada diferencia. De ahí que interpretáramos esa indiferencia desde el $\omega\varsigma\ \mu\eta$ paulino como distancia siempre *respecto de* una situación, condición o circunstancia concreta.

Por tanto, en principio, según el Pablo de Badiou, el universalismo se opone a la ley en tanto que ésta es parcial por estar siempre referida a una particularidad. Una verdad universal, en cambio, es «diagonal con relación a todos los sub-conjuntos comunitarios, no se reclama de ninguna identidad,

¹⁰⁰⁴ Cf. supra, sección I, capítulo 1, apartado 1.2.

y [...] no constituye ninguna» (SP, 15), sino que es en ruptura con lo identitario. Se trata, con ello, de pensar la posibilidad de la sustracción de la verdad del control comunitario, de «[s]eparar tajantemente cada proceso de verdad de la historicidad “cultural” donde la opinión pretende disolverla» (SP, 6), en contra de lo que se afirma acerca de la verdad desde la ideología culturalista y relativista, desde los particularismos comunitarios y según la concepción victimaria del ser humano. Lo que, de acuerdo con Badiou, se propone Pablo de Tarso, es fundar la conexión entre las verdades (eventuales y azarosas) y los sujetos (raros y heroicos), sin renunciar por ello a la universalidad¹⁰⁰⁵.

Pero, ¿en ruptura con qué ley adviene el universalismo? En el siguiente fragmento de los *Hechos de los apóstoles*, se aprecia cómo el término νόμος es equívoco, puesto que designa tanto la ley romana como la ley judía, siendo ésta, a su vez, protegida por la ley romana: «se echaron los judíos de común acuerdo sobre Pablo y le condujeron ante el tribunal diciendo “Éste persuade a la gente para que adore a Dios de una manera contraria a la Ley» (Hechos 18,12-13). Galión (hermano de Séneca y procónsul de Acaya) se permite, refugiado en tal ambigüedad, no ver nada más que un problema de interpretación de la ley judía, declinando toda competencia: «“Si se tratara de algún crimen o mala acción, yo os escucharía, judíos, con calma, como es razón. Pero como se trata de discusiones sobre palabras y nombres de vuestra Ley, allá vosotros”» (Hechos 18,15).

En realidad, el universalismo paulino se estaría erigiendo contra sendos frentes: contra la lógica de la homogeneización abstracta representada por la juridicidad romana y contra la lógica identitaria representada por la comunidad judía. «En definitiva, se trata de hacer valer una singularidad universal al mismo tiempo contra las abstracciones establecidas (jurídicas entonces, económicas hoy¹⁰⁰⁶) y contra la reivindicación comunitaria o particularista» (SP, 15). Pablo representaría, así, la neutralización tanto de la ley de Moisés (y su contraposición entre judíos y gentiles) como del derecho romano (con su contraposición entre libres y esclavos)¹⁰⁰⁷.

Así, la denominada ley de la fe permite que cualquiera, sin distinción alguna, tenga esperanza en la salvación otrora reservada a Israel o juzgada según las distinciones del derecho romano. La Ley

¹⁰⁰⁵ Es curioso, por otra parte, que el universalismo paulino sea ligado explícitamente, por parte de Badiou, al monoteísmo, siendo así que hay *un* solo Dios para *todos*: «el signo de lo Uno [monoteísmo] es el “para todos”, o el “sin excepción”» (SP, 82). «Lo Uno es lo que no inscribe ninguna diferencia en los sujetos a los que se dirige. Tal es la máxima de la universalidad, cuando su raíz está en el acontecimiento: no hay Uno sino porque lo es para todos. El monoteísmo no se entiende sino tomando en consideración a toda la humanidad» (SP, 82), «procurando el bien ante todos los hombres» (Rom 12,17). Lo que se muestra también en escritos deuteropaulinos: «Dios, nuestro salvador, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad» (1 Tim 2,3). «Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate para todos» (1 Tim 2,5). Ahora bien, esa vinculación con lo Uno es precisamente la razón por la que Pablo de Tarso represente tan sólo un modelo de acontecimiento y no abra una verdad en sentido estricto, ya que lo infinito de las verdades debe estar desligado de lo Uno (Cf. infra, 3.4. “Tocar lo absoluto”).

¹⁰⁰⁶ No ya contra el Estado de Derecho, sino contra el Capital (Cf. supra, sección II, capítulo 2, 2.3. “La (auto)crítica de la crítica de Badiou al Estado”).

¹⁰⁰⁷ Lo que se corroboraría también con la tesis de Agamben de que existe una relación entre el derecho romano (*Corpus iuris civilis*) y la ley judía (Talmud), puesto que son contemporáneos (mitad del siglo VI d.C.) y tienen una analogía formal, por lo que no habría una simple contraposición entre mundo clásico y judaísmo (Cf. Agamben, *El tiempo que resta*, op. cit.).

mosaica ya no otorga al judío ventaja alguna sobre el gentil; la ley romana ya no se la otorga al ciudadano frente al esclavo, pues la fe es la única fuente de la justificación: «no por la ley, sino por la justicia de la fe» (Rom 4,13). Todos son ya conciudadanos del cielo, por la ley de la fe: «El señorío de Cristo se realiza en la adhesión de los pueblos a la fe»¹⁰⁰⁸. El resultado del universalismo paulino es que «la ley en sí, la ley sin tener en cuenta la fe, impide al hombre heredar el reino de Dios»¹⁰⁰⁹. «Si la ley es fuerza, es, más bien, fuerza terrena, fuerza mundana, contrafuerza que, de hecho, impide heredar con Abrahán el reino de Dios. La certeza de ser hijo de Abrahán [...] radica no en la posibilidad posible de la ley, sino en la posibilidad imposible de la fe»¹⁰¹⁰. Karl Barth lo explica y lo expresa, en suma, de modo impecable: «se extirpa por completo la insensatez de un preferente ser y tener de unos frente a otros. [...] “¡No hay diferencia alguna!”. La fe, *sólo* la fe, es la exigencia dirigida a *todos*»¹⁰¹¹. Pablo anuncia y hace explícito que, mediante la fe, que hace indiferente la ley, ninguna persona es diferente ante Dios. El acontecimiento-verdad interpela a los individuos para que sean sujetos universales, con independencia de su raza, sexo, clase social, etc.

Sin embargo, aunque el κήρυγμα paulino se dirige a todos, es una posibilidad que únicamente se actualiza con la fe de cada uno, pero es ello mismo lo que permite que sea dirigido a todos, pues no depende de la condición de cada uno, sino de su fe: «ahora, independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado, atestiguada por la ley y los profetas, justicia de Dios por la fe en Jesucristo, para todos los que creen –pues no hay diferencia [διαστολή] alguna» (Rom 3,21-22). El Evangelio «es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree: del judío primeramente y también del griego» (Rom 1,16). Esta expresión que parece dar prioridad al judío ante el griego y que aparece de nuevo más adelante en *Romanos* –«Tribulación y angustia sobre toda alma humana que obre el mal: del judío primeramente y también del griego; en cambio, gloria, honor y paz a todo el que obre el bien; al judío primeramente y también al griego; que no hay acepción de personas [προσωποληψία] en Dios» (Rom 2,9-11)–, no fundamenta superioridad o posición privilegiada alguna¹⁰¹². El evangelio ya fue predicado por Pedro a los judíos, pero ahora, con Pablo, «[s]abed, pues, que esta salvación de Dios ha sido enviada a los gentiles; ellos sí que la oirán¹⁰¹³» (Hechos 28,28). «[Habla Pablo a los judíos] Era necesario anunciaros a vosotros en primer lugar la Palabra de Dios; pero ya que la rechazáis y vosotros mismos no os juzgáis dignos de la vida eterna, mirad que nos volvemos a los gentiles. Pues así nos lo ordenó el Señor: *Te he puesto como luz de los gentiles, para que lleves la salvación hasta el fin de la tierra*» (Hechos 13,46-47). Pero, como siempre, en Gálatas

¹⁰⁰⁸ Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, op. cit., p. 100.

¹⁰⁰⁹ Barth, K., *Carta a los Romanos*, op. cit., p. 186.

¹⁰¹⁰ *Ib.*, p. 189.

¹⁰¹¹ *Ib.*, p. 149.

¹⁰¹² Cf. *Ib.*, p. 88.

¹⁰¹³ Pablo, al desarrollar esta doctrina, pensaba más en asegurar la libertad de los convertidos de la gentilidad con respecto a las observancias del judaísmo que en alejar a los judíos piadosos.

la sentencia es más clara: «¿qué me importa lo que fuesen!: en Dios no hay acepción de personas [πρόσωπον]» (Gál 2,6); donde aparece el sustantivo πρόσωπον (rostro, pero también apariencia, presencia) y προσωποληψία (aceptación del rostro, parcialidad o favoritismo), por lo que significa que no aparecen ante Dios de manera diferente. Es decir, Dios no favorece ni se inclina a unas personas más que a otras por ningún motivo ni afecto particular. No diferencia entre personas. No hay parcialidad o favoritismo.

Por otra parte, queremos atender brevemente al hecho, aparentemente contradictorio a la luz de toda la ontología de Badiou, de que el universalismo paulino sea ligado explícitamente, por parte de nuestro autor, al monoteísmo, siendo así que hay *un* solo Dios para *todos*: «*el signo de lo Uno [monoteísmo] es el “para todos”, o el “sin excepción”*» (SP, 82). «Lo Uno es lo que no inscribe ninguna diferencia en los sujetos a los que se dirige. Tal es la máxima de la universalidad, cuando su raíz está en el acontecimiento: no hay Uno sino porque lo es para todos. El monoteísmo no se entiende sino tomando en consideración a toda la humanidad» (SP, 82). Ahora bien, siendo así que lo Uno-infinito es el nombre clásico del Dios monoteísta, esa vinculación con lo Uno es precisamente la razón por la que Pablo de Tarso represente tan sólo un modelo de acontecimiento y no abra una verdad en sentido estricto, ya que lo infinito de las verdades debe estar desligado de lo Uno¹⁰¹⁴. En consecuencia, a pesar de todo su elogio a la figura de San Pablo, hemos de apuntar que Badiou no deja de reconocer que es aún demasiado formal y abstracto, es decir, que su universalismo no es suficientemente materialista. Se trata de un universalismo de transición. Necesario, pero no suficiente. Es, en cualquier caso, un idealismo igualitario. «Hay una igualdad constitutiva que es que un alma vale tanto como cualquier otra, después de todo»¹⁰¹⁵. Pero «es la igualdad ante el Juicio Final, en realidad. Ante el Juicio Final, estamos todos en el mismo barco. El hecho de estar salvado o no, no tiene nada que ver con la cuestión de saber si hemos sido emperadores o... [...] Incluso Platón comienza a decir algo así en el mito de Er. Pero eso es la igualdad idealista»¹⁰¹⁶.

Por último, para contrastar con esta lectura de Pablo de Tarso como fundador del universalismo, atenderemos, una vez más, a Agamben, en concreto a su crítica explícita a esa interpretación, contra la que el propio Badiou entra también en discusión en *Lógicas de los mundos*:

Agamben orienta su pensamiento lentamente, y con todo tipo de precauciones lexicales, hacia su motivo recurrente: el ser como debilidad, como pobreza presentativa, como potencia preservada de la gloria de su acto. Su cristianismo latente genera una suerte de poética moderna en la que lo abierto es pura exposición a un devenir sin sustancia [...] La comunidad propiamente humana, el comunismo,

¹⁰¹⁴ Cf. infra, 3.4. “Tocar lo absoluto”.

¹⁰¹⁵ Cf., anexo I, *Entretien*.

¹⁰¹⁶ *Idem*.

es lo que puede llegar, pero nunca lo que está ahí¹⁰¹⁷. [...] Sin duda, nada autoriza un mejor juicio sobre lo que nos diferencia (somos amigos, por otra parte) que la distancia entre nuestros libros respectivos consagrados al apóstol [...] Es que al devenir afirmativo de las verdades, Agamben, este franciscano de la ontología, prefiere la delicada persistencia casi secreta de la vida, lo que le resta a quien no tiene más nada, esa “nuda vida” siempre sacrificada, a la vez humilde y esencial, que libera todo aquello de lo cual, obnubilados por el grosero tumulto de los poderes, somos capaces, de hecho, de sentido (*LM*, 611-612, nota).

Para Agamben, Pablo retoma su pasado como fariseo y reniega de la separación de la ley en nombre de una «separación de la separación misma, que divide y atraviesa las divisiones nomísticas de la ley farisea [... dado que...] la ley opera ante todo estableciendo divisiones y separaciones»¹⁰¹⁸. Esta idea quedaría fundamentada en el dato etimológico de que νόμος deriva del verbo νέμω (repartir, distribuir, asignar, atribuir, conceder, pero también dividir, partir), como noción preplatónica de ley, referida a un terreno cercado, tal y como apunta Carl Schmitt¹⁰¹⁹.

Pues bien, la división nomística fundamental es judío/no-judío; pero, en cada subconjunto, se traza una división de lo que la ley dividía, dándose asimismo la división entre “judíos manifiestos” o según la carne y “judíos encubiertos” o según el espíritu. «Esto significa que la división mesiánica introduce en la partición nomística de los pueblos un resto, y que judíos y no-judíos son constitutivamente “no todos”»¹⁰²⁰. Este resto tiene «la capacidad de superar las diferencias»¹⁰²¹. A partir de este resto como idea paulina fundamental, Agamben declara que lo que él denomina el corte mesiánico «no alcanza jamás un universal»¹⁰²². El resto representa, más bien, la imposibilidad de cada uno de coincidir consigo mismo. Es un resto «entre cualquier pueblo y él mismo, entre toda identidad y ella misma»¹⁰²³. Y es que Agamben aleja tajantemente la operación paulina «del universalismo moderno, en el cual cualquier cosa –por ejemplo, la humanidad del hombre– se hace valer como el principio que elimina todas las diferencias, o como la última diferencia más allá de la cual no es posible ninguna división»¹⁰²⁴. Pero es que no creemos que sea esto lo que Badiou lee en Pablo, sino algo más cercano precisamente a lo que Agamben afirma a continuación:

¹⁰¹⁷ Esa va a ser, justamente, la tesis hacia la que apuntemos al final de nuestro trabajo en torno al concepto de distancia.

¹⁰¹⁸ Agamben, G. *El tiempo que resta*, op. cit., p. 53.

¹⁰¹⁹ «Desde los sofistas, ya no se tiene perfecta conciencia de que *nomos* y toma de la tierra están relacionados. Para Platón, el *nomos* ya posee el sentido de un “schedon”, una mera regla [*Político*, 294b]. Los “*nomoi*” de Platón ya tienen en cierta medida el carácter de plan utópico de las leyes modernas» (Schmitt, C., *El nomos de la tierra*, op. cit., p. 49).

¹⁰²⁰ Agamben, G. *El tiempo que resta*, op. cit., p. 56.

¹⁰²¹ *Ib.*, p. 56.

¹⁰²² *Ib.*, p. 57.

¹⁰²³ *Ib.*, p. 58.

¹⁰²⁴ *Ib.*, p. 58.

Para Pablo no se trata de “tolerar” o de trascender las diferencias para encontrar más allá lo idéntico y lo universal. Lo universal no es para él un principio trascendente desde el cual contemplar las diferencias –Pablo no dispone de tal punto de vista– sino una operación que divide las divisiones nomísticas mismas y las hace inoperantes, pero sin que por ello se alcance un único último. En el fondo del judío o del griego no existe el hombre universal o el cristiano, ni como principio ni como fin: ahí hay sólo un resto, ahí se halla sólo la imposibilidad para el judío o para el griego de coincidir consigo mismo. La vocación mesiánica separa toda *klesis* de sí misma, la pone en tensión consigo misma, sin procurarle una identidad ulterior: judío *como no* judío, griego *como no* griego¹⁰²⁵.

En Pablo, de acuerdo con Agamben, por tanto, no hay universalismo como principio general que puede alcanzarse por cada cual, sino sólo «división de la división, y, después, un resto»¹⁰²⁶. El resto es «la imposibilidad para el todo y la parte de coincidir consigo mismo o entre ellos»¹⁰²⁷. Para Pablo «el resto no es ya, como para los profetas, un concepto que mira hacia el futuro, sino una experiencia presente que define el “ahora” mesiánico»¹⁰²⁸. Pero es que el propio Badiou defiende el concepto de igualdad como axioma que se reivindica de forma presente y que está aquí y ahora con el trabajo del sujeto político colectivo que hace durables las consecuencias del acontecimiento que lo ha hecho posible. Por tanto, aunque creemos que la crítica no puede dirigirse como tal a Badiou, puesto que él no pretende referirse a ningún trascendente representado por un singular, podemos rescatar de las palabras de Agamben cierta interpretación del *como no* paulino en tanto que distancia que no supone un “como si” referido a una trascendencia, sino al resto que siempre nos separa de aquello que reclamamos. El ser humano es «un ser que tiene una carencia infinita en sí mismo, que está siempre dividido en sí mismo»¹⁰²⁹. Todo está dividido, todo es “en parte” ἐκ μέρους, como «resto mesiánico, que no esta más allá de la parte, sino que procede, como hemos visto, de su división, está íntimamente ligado a ella [...] el resto es precisamente lo que impide a las divisiones ser exhaustivas, y excluye que las partes y el todo puedan coincidir consigo mismos»¹⁰³⁰. Ahora bien, nosotros interpretaremos ese resto no, al modo de Agamben, como la «la delicada persistencia casi secreta de la vida, lo que le resta a quien no tiene más nada, esa “nuda vida” siempre sacrificada, a la vez humilde y esencial» (*LM*, 612, nota). En nuestra tesis quedará reinterpretado ese resto en tanto que distancia, como puesta a distancia –*mise à l'écart* en el sentido de postergación, no de aislamiento; más bien temporal que no espacial–, como imposibilidad de coincidir con la proclamación universalista e igualitaria en tanto que siempre debe ser des-identificada con lo que, en cada caso, en cada situación, se

¹⁰²⁵ *Ib.*, p. 58.

¹⁰²⁶ *Ib.*, p. 59.

¹⁰²⁷ *Ib.*, p. 60.

¹⁰²⁸ *Idem.*

¹⁰²⁹ *Ib.*, p. 58.

¹⁰³⁰ *Ib.*, p. 61.

está encaminando hacia lo universal e igualitario. La igualdad no está en el futuro, en el sentido de que nunca va a realizarse de manera completa y total; y, sin embargo y por ello mismo, es siempre ahora y aquí cuando y donde debe realizarse la política emancipatoria que haga posible, siempre una vez más, aunque nunca totalmente, aquello que reclamamos.

2.2. Universalismo como (des)igualdad.

2.2.1. *Ni identidad, ni diferencia.*

Debemos comenzar a preguntarnos hasta qué punto existe tal universalismo en Pablo de Tarso y, dando un paso más, si ese universalismo implica o no una reivindicación de igualdad¹⁰³¹, puesto que en ocasiones Badiou alude incluso a una “universal igualdad” o una “universalidad igualitaria” como si el primer término de dichos sintagmas implicara de forma inmediata el segundo, como por ejemplo cuando afirma que «en la dimensión subjetiva de la igualdad que se declara, ninguna otra cosa tiene interés excepto la universalidad de esta declaración, y las consecuencias activas que se derivan de ella» (AM, 83).

Aclaremos, en primer lugar, el término “universal” en el propio Alain Badiou.

En la conferencia titulada “Huit thèses sur l’universel”¹⁰³², Badiou caracteriza lo universal, o una verdad —«*c’est la même chose*» (“HTh”)—, como aquello que, en tanto que sustraído a —porque no descriptible por— los saberes, es singular o una singularidad, y no particular. Y ello es sobre todo pensable contra la tesis actual de que «la única prescripción verdaderamente universal es el respeto de las particularidades» (“HTh”), sostenida bajo el supuesto de una distinción jerarquizada entre las buenas particularidades y las malas particularidades, de manera que estas últimas son precisamente las que no incluyen en sí mismas el respeto a las otras, por lo que deben ser erradicadas en tanto que particularidades realmente particulares. Lo universal, en cambio, es pensado en Badiou «como singularidad que se sustrae a todo predicado identitario, si bien procede en y a través de dichos predicados» (“HTh”). El acontecimiento adviene como aquello que es ajeno a las particularidades de la situación. Es por ello por lo que una verdad, en tanto que universal, es aquello que es para todos, ya que no depende de ninguna determinación particular.

¹⁰³¹ La generosidad, la gracia, la caridad, no supone «que paséis apuros para que otros tengan abundancia, sino con igualdad [...] y reine la igualdad» (2 Cor 8,13-14).

¹⁰³² Badiou, A., “Huit thèses sur l’universel”, conferencia pronunciada en el *Centre International d’Étude de la Philosophie Française Contemporaine* el 19 de noviembre de 2004 (reproducido en la web <https://www.lacan.com/baduniversel.htm>). A partir de aquí “HTh”.

De esta manera, el pensamiento emancipatorio de Badiou consiste en oponerse a toda política que haga hincapié en los intereses de un subconjunto estructurado por el estado de la situación, precisamente porque la política debe ser una reivindicación universal, y no la mera «exaltación de la diferencia por la diferencia»¹⁰³³. Que haya diferencias no es el problema ni ha de ser el sujeto, el tema, en política (Cf. *SP*, 12), puesto que ninguna verdad puede anclarse en lo identitario construido a base de diferencias: «ningún sub-conjunto preconstituido la soporta, nada de comunitario o de históricamente establecido presta su sustancia a su proceso. La verdad es diagonal con relación a todos los sub-conjuntos comunitarios, no se reclama de ninguna identidad, y [...] no constituye ninguna. Está ofrecida a todos, o destinada a cada uno, sin que una condición de pertenencia pueda limitar esta ofrenda o su destinación» (*SP*, 15). Una verdad no puede anclarse en lo identitario, pues su singularidad es inmediatamente universalizable, y esta singularidad universalizable provoca una ruptura con la singularidad identitaria. El acontecimiento se dirige a todos sin excepción, aunque no todos le sean fieles, si bien debe haber alguien que lo declare y le sea fiel.

En definitiva, “identidad” no es más que una palabra separadora que no tiene significación universal alguna (Cf. *NM*, 82). En cambio, «se trata de afirmar el carácter universal, jamás identitario de toda verdad política. Se trata de hacer desaparecer, como verdadera consecuencia de una elección de verdad, la ficción del objeto identitario» (*C6*, 106). El criterio no sería identitario, sino genérico e igualitario. Se trata de demoler, en nombre de la universalidad, el poder de la ficción identitaria (Cf. *C6*, 107).

De acuerdo con esto, las condiciones de una verdad como singularidad universal son cuatro: 1) El sujeto no tiene identidad, es decir, no preexiste al acontecimiento que declara, de modo que no debe cumplir como requisito ser griego, judío, mujer u hombre, etc. (Gál 3,28). 2) La verdad es subjetiva, en el sentido de que ha de ser declarada por un sujeto que testifica su convicción respecto del acontecimiento. 3) La verdad no es una iluminación, sino un proceso, de modo que la fidelidad a la declaración del acontecimiento es clave. 4) Una verdad es por sí misma indiferente al estado de la situación, esto es, se sustrae a la clasificación de los sub-conjuntos según el saber enciclopédico de la situación; por tanto, mantiene una distancia con las opiniones establecidas (Cf. *SP*, 16).

En definitiva, «[s]ólo una verdad es, como tal, indiferente a las diferencias [...] una verdad es la misma para todos» (*E*, 54). Las diferencias culturales, cuya puesta de relieve por parte de infinidad de teorías éticas no es sino una suerte de “fascinación turística”, son tan masivas como insignificantes; son lo que se da. «La alteridad infinita es simplemente lo que hay» (*E*, 52). Como ya mostró David Hume en su ilustrada crítica de la categoría de sustancia, incluso «la pretendida experiencia reflexiva

¹⁰³³ Amorós, C., *Vetas de Ilustración*, op. cit., p. 10. Esta crítica que realiza Badiou a la lógica identitaria o minoritaria y comunitarista, basada en las particularidades de un grupo diferenciado, puede solaparse y enriquecerse con la crítica que Celia Amorós realiza del multiculturalismo en *Vetas de Ilustración*.

de mí mismo no es en absoluto la intuición de una unidad, sino un laberinto de diferenciaciones» (E, 52). Lo que reclama ser atestiguado, sacado a la luz y defendido, no es la posibilidad y el derecho a la diferencia, ya que «la dificultad está del lado de lo Mismo. Lo Mismo, en efecto, no es lo que es (o sea, el múltiple infinito de las diferencias), sino lo que adviene» (E, 54) y lo que hay que reclamar que es posible que advenga. En cambio, creer poder «adosar una “ética” al relativismo cultural [...] equivale a pretender que un simple estado contingente de las cosas pueda ser el fundamento de una Ley» (E, 54-55). Por otra parte, respecto a los partidarios de una ética del “derecho a la diferencia”, aunque se proclaman tolerantes ante todo lo diferente, si se observan detenidamente sus discursos, no hacen sino espantarse contra toda diferencia marcada señalándola de radical y contraria a la tolerancia¹⁰³⁴. De aquí se colige que, en realidad, «este famoso “otro” es presentable únicamente si es un buen otro; es decir, ¿qué otra cosa sino el mismo que nosotros mismos?» (E, 50).

Sin embargo, ello no puede hacernos negar que, de hecho, hay diferencias, ya que, aunque «es verdad que, con relación a lo que el acontecimiento constituye, no hay “ni judío ni griego, ni hombre ni mujer”, el hecho es que hay judíos y griegos, hombres y mujeres. Que todo procedimiento de verdad deponga las diferencias, y despliegue hasta el infinito una multiplicidad puramente genérica, no autoriza a perder de vista que en la situación (llamémosla: el mundo), *hay diferencias*» (SP, 107). E incluso no podemos afirmar que las verdades sean totalmente indiferentes a ellas, en el sentido de que «esos entes ficticios, esas opiniones, esas costumbres, esas diferencias, son aquello a lo que se dirige la universalidad [...] aquello que hay que atravesar para que la universalidad misma se edifique, o para que la genericidad de lo verdadero se despliegue de manera inmanente» (SP, 107). De lo contrario, nos hallaríamos en un voluntarismo que niega las condiciones y circunstancias de la situación para erigir, por el mero hecho de quererlo, aquello que se quiera. «Pues si las diferencias son el material del mundo, no es sino para que la singularidad del sujeto de verdad, ella misma incluida en el devenir de lo universal, agujeree [*fasse trou*] ese material» (SP, 110). Por eso, el sujeto fiel ha de combinar «la apropiación de las particularidades y la invariabilidad de los principios, la existencia empírica de las diferencias y su inexistencia esencial, no por una síntesis amorfa, sino según una sucesión de problemas por resolver» (SP, 108). Así, todo aquél que sea captado en el trabajo postcontingencial de una verdad, ha de renunciar a las diferencias que le hacen reconocerse en el mundo y atravesar sus opiniones y costumbres, cualesquiera que ellas sean. «[U]n pensamiento universal, partiendo de la proliferación mundana de las alteridades (el judío, el griego, las mujeres, los hombres, los esclavos, los libres, etc.), *produce* lo Mismo y lo Igual (ya no hay ni judío, ni griego, etc.). La producción de igualdad, la deposición, en el pensamiento, de las diferencias, son los signos materiales

¹⁰³⁴ Piénsese aquí en la paradoja popperiana de la tolerancia, según la cual una sociedad sólo puede mantener la tolerancia entre sus miembros si es intolerante hacia la intolerancia. De lo contrario, al tolerar la intolerancia, aquella se destruiría eventualmente.

de lo universal» (SP, 119). En la terminología de *L'Immanence des vérités*, mientras que la tesis opresiva afirma que «dado que somos naturalmente finitos, somos desiguales por naturaleza» (IV, 348); pensar lo infinito supone, en cambio, pensar «la potencia igualitaria de un colectivo» (IV, 348). Debe entenderse esta necesidad de atravesar las diferencias no en sentido dialéctico, sino como el trazado de una distancia que abra la universalidad: «Pablo [...] no es un dialéctico. Lo universal no es la negación de la particularidad. Es el recorrido de una distancia con relación a la particularidad subsistente. Toda particularidad es una conformación, un conformismo. Se trata de sostener una no-conformidad a lo que siempre nos conforma» (SP, 120). «No se trata, de ninguna manera, de huir del siglo, es necesario convivir con él. Mas sin dejarse formar, conformar [Cf. Rom 12, 2]» (SP, 121). Pero, para ello, «es necesario que la universalidad no se presente con los rasgos de una particularidad» (SP, 108).

Ahora bien, si esta es la declaración de universalismo igualitario que Badiou realiza haciendo pie en las cartas paulinas, de tal forma que se niega a presentar un sujeto político identitario que se ancle en las diferencias, ¿cómo se conjuga ello con la importancia que le concede a la diferencia sexual?

2.2.2. *Universalismo de los cabezas de familia*

En primer lugar, leamos lo que el propio Badiou afirma de esta cuestión en Pablo de Tarso: «En lo que concierne a las mujeres, también es falso, aunque a menudo sostenido, que Pablo sea el fundador de una misoginia cristiana [...] es absurdo hacerle comparecer ante el tribunal del feminismo contemporáneo [...] teniendo en cuenta la época» (SP, 113). El argumento es, pues, que es cuestión de la época en la que vivía, que era (muy —si es que pueden establecerse grados—) patriarcal. ¿Significa eso que las sociedades actuales no lo son? ¿Quiere decir, en cambio, que un sujeto no puede sustraerse del saber enciclopédico propio de su situación?

Basándose en dicho “argumento”, Badiou afirma, primero, que Pablo «acepta que las mujeres participen en las asambleas de los fieles y puedan declarar el acontecimiento» (SP, 113). Sin embargo, esa concesión que hace Badiou a Pablo de Tarso en cuanto a la posibilidad que abre de que las mujeres participen en la asamblea, no se fundamenta en las cartas, pues no habría isegoría¹⁰³⁵, como igualdad a la palabra o igual derecho a intervenir en el foro público, tal y como leemos en Corintios: «Como en todas las Iglesias de los santos, las mujeres cállense en las asambleas; que no les está permitido tomar la palabra; antes bien, estén sumisas como también la Ley lo dice. Si quieren aprender algo, pregúntenlo a sus propios maridos en casa, pues es indecoroso que la mujer hable en la asamblea» (1

¹⁰³⁵ Cf. sección II, capítulo 3, 3.1. “La confusión entre igualdad e identidad”.

Cor 14,33-35). Por otro lado, además, Badiou mantiene que «el problema es combinar, según las circunstancias, esta exigencia [que, como hemos visto, no se cumple] con la evidente y masiva desigualdad que afecta a las mujeres en el mundo antiguo, sin que la discusión en este punto obstaculice el movimiento de universalización» (SP, 113). Badiou sostiene que esa desigualdad no obstaculiza el universalismo por la supuesta *reversibilidad* de los versículos de la primera carta a los *Corintios* en los que se alude al sometimiento de las mujeres¹⁰³⁶: «[B]ien le está al hombre abstenerse de mujer» (1 Cor 7,1). «No obstante, por razón de la impureza, tenga cada hombre su mujer, y cada mujer su marido» (1 Cor 7,2). «Que el marido dé a su mujer lo que debe y la mujer de igual modo a su marido» (1 Cor 7,3). «No dispone la mujer de su cuerpo, sino el marido. Igualmente, el marido no dispone de su cuerpo, sino la mujer» (1 Cor 7,4); «que la mujer no se separe del marido, mas en el caso de separarse, que no vuelva a casarse, o que se reconcilie con su marido y que el marido no despida a su mujer» (1 Cor 7,10). «Si un hermano tiene una mujer no creyente y ella consiente en vivir con él, no la despida. Y si una mujer tiene un marido no creyente y él consiente en vivir con ella, no le despida. Pues el marido no creyente queda santificado por su mujer, y la mujer no creyente queda santificada por el marido creyente» (1 Cor 7,12). «Yo os quisiera libres de preocupaciones. El no casado se

¹⁰³⁶ También brevemente en *Romanos*: «Sus mujeres invirtieron las relaciones naturales por otras contra la naturaleza; igualmente los hombres, abandonando el uso natural de la mujer, se abasaron en deseos los unos por los otros, cometiendo la infamia de hombre con hombre, recibiendo en sí mismos el pago merecido de su extravío» (Rom 1,26). Y en varias cartas deuteropaulinas: «Mujeres, sed sumisas a vuestros maridos, como conviene en el Señor. Maridos, amad a vuestras mujeres, y no seáis ásperos con ellas. Hijos, obedeced en todo a vuestros padres, porque esto es grato a Dios en el Señor. Padres, no exasperéis a vuestros hijos, no sea que se vuelvan apocados. Esclavos, obedeced en todo a vuestros amos de este mundo, no porque os vean, como quien busca agradar a los hombres, sino con sencillez de corazón, temiendo al Señor [también Amo en griego]» (Col 3,18-22). «Todos los que estén como esclavos bajo el yugo de la servidumbre consideren a sus dueños como dignos de todo respeto, para que no se blasfeme en nombre de Dios y de la doctrina» (1 Tim 6,1). «Que los esclavos estén sometidos en todo a sus dueños, sean complacientes y no les contradigan; que no les defrauden, antes bien muestren una fidelidad perfecta para honrar en todo la doctrina de Dios nuestro Salvador» (Tito 2,9-10). «Sed sumisos los unos a los otros en el temor de Cristo. Las mujeres a sus maridos, como al Señor, porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, el salvador del Cuerpo. Así como la Iglesia está sumisa a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo» (Ef 5,21-24). [Se establece un paralelo entre el matrimonio humano y la unión de Cristo con la Iglesia, pues aquél es su cabeza. No hay aquí reversibilidad]. «Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño de agua [bautismo], en virtud de la palabra, y presentársela resplandeciente a sí mismo; sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada. Así deben amar los maridos a sus mujeres como a sus propios cuerpos. El que ama a su mujer se ama a sí mismo. Porque nadie aborreció jamás su propia carne; antes bien, la alimenta y la cuida con cariño, lo mismo que Cristo a la Iglesia, pues somos miembros de su Cuerpo» (Ef 5,25-30). [Las mujeres son *de* sus maridos]. «cada uno ame a su mujer como a sí mismo; y la mujer, que respete al marido» (Ef 5,33). Pero no sólo no hay reversibilidad en *Efesios*, por lo que se anula la supuesta igualdad entre hombres y mujeres, sino también en cualquier otra relación jerárquica: «Hijos, obedeced a vuestros padres en el Señor» (Ef 6,1). «Esclavos, obedeced a vuestros amos de este mundo con respeto y temor, con sencillez de corazón, como a Cristo [...] Amos, obrad de la misma manera con ellos, dejando las amenazas, teniendo presente que está en los cielos el Amo vuestro y de ellos, y que en él no hay acepción de personas» (Ef 6,5-9). Apariencia de igualdad, pero en la reversibilidad es revestida de complementariedad. «Lo mismo las mujeres: que vistan decorosamente, preparadas con pudor y modestia, no con trenzas ni con oro o perlas o vestidos costosos, sino con buenas obras, como conviene a mujeres que hacen profesión de verdad» (1 Tim 2,9). «La mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni domine al hombre. Que se mantenga en silencio. Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer que, seducida, incurrió en la transgresión. Con todo, se salvará por su maternidad mientras perseverare con modestia en la fe, en la caridad y en la santidad» (1 Tim 2,11-15). «que enseñen [las ancianas] a las jóvenes a ser amantes de sus maridos y de sus hijos, a ser sensatas, castas, hacendosas, bondadosas, sumisas a sus maridos, para que no sea injuriada la Palabra de Dios. Exhorta igualmente a los jóvenes para que sean sensatos en todo» (Tito 2,4-6).

preocupa de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor. El casado se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer; está por tanto dividido. La mujer no casada, lo mismo que la doncella, se preocupa de las cosas del Señor, de ser santa en el cuerpo y en el espíritu. Mas la casada se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su marido» (1 Cor 7, 32). «Por lo demás, ni la mujer sin el hombre, ni el hombre sin la mujer, en el Señor. Porque si la mujer procede del hombre, el hombre, a su vez, nace mediante la mujer. Y todo proviene de Dios» (1 Cor 11, 11-12).

Lo que sostiene Badiou es que sería esa reversibilidad de la sujeción de la mujer a su marido la que lograría «*hacer pasar el igualitarismo universalizante por la reversibilidad de una regla inigualitaria* [...] de tal manera que la universalidad pueda retornar sobre las diferencias particularizantes, en este caso la diferencia de los sexos» (SP, 114). «La necesidad de atravesar y de testificar la diferencia de los sexos *para* que ésta se indiferencie en la universalidad de la declaración, conduce [...] a coacciones simétricas, y no a coacciones unilaterales» (SP, 115). Pero ¿cómo puede haber una igualdad basada en la diferencia y en una coacción recíproca?

Tratemos de repensar la supuesta subversión política que representaría Pablo de Tarso en su proclamación del universalismo, en el fondo, en tanto que fundador del discurso del Hijo frente al discurso del Padre: «No tiene posibilidad de ser universal, separado de todo particularismo, sino lo que se presentará *como un discurso del Hijo*» (SP, 46).

La fundación del universalismo supondría, así, tanto una ruptura con la ley judía como religión del Padre, como con la ley romana y la figura del paterfamilias. Pero abordaremos ambas tesis rupturistas de manera polémica, ya que, como mostraremos, la ceguera del universalismo paulino y de su interpretación badiouana va a ser precisamente que el discurso del Hijo no incluye a cualquiera¹⁰³⁷. Tomamos, para ello, la pregunta del propio Badiou: «¿Qué debe ser el acontecimiento para que, bajo el emblema del hijo universal, se emparejen la universalidad y la igualdad?» (SP, 64). Aunque este autor entiende que la igualdad es el correlato necesario de la universalidad (Cf. SP, 64), como mostraremos, esa vinculación no es necesaria ni inmediata.

En primer lugar, se trataría de lo que freudianamente se conoce como la igualdad de los hijos como muerte de la ley paterna¹⁰³⁸. Es Badiou mismo quien menciona a Freud para explicar que «con respecto al monoteísmo judío [...] el cristianismo plantea la cuestión de la relación de los hijos con la Ley, con, en el trasfondo, la muerte simbólica del padre» (SP, 46). Se aúna, además, esa idea, con el Pablo de Pasolini, tal y como lo comenta el propio Badiou, según el cual habría un «advenimiento de una humanidad igualitaria, donde el concordato de los hijos anula [...] la simbólica aplastante de

¹⁰³⁷ Cf. supra, sección II, capítulo 3.

¹⁰³⁸ «Salido de una religión del Padre, el cristianismo se convirtió en una religión del Hijo. Pero no ha escapado al destino de tener que marginar al Padre» (Freud, S., *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Madrid, Alianza, 1970, p. 175). Cf. también el seminario de Jacques Lacan, *Des Noms-du-Père* (20 de noviembre de 1963), París, Seuil, 2005.

los padres, que se encarna en las instituciones (la Iglesia o el Partido Comunista)» (SP, 46). Por otro lado, la emergencia de la instancia del hijo supone una intervención en la Historia que la rompe en dos trazando, así, una diagonal¹⁰³⁹ «a igual distancia de la profecía judía y del *logos* griego» (SP, 46), siendo el saber y la ley figuras de la esclavitud y de la dominación: «De modo que ya no eres esclavo, sino hijo» (Gál 4,7. Cf. también Rom 8,14). Así, «no es sino siendo liberado de la ley que uno se hace realmente hijo. Y un acontecimiento está falsificado si no origina un hacerse-hijo universal. Por el acontecimiento nos encontramos en la igualdad filial» (SP, 52); «es hijo aquél a quien un acontecimiento libera de la ley y de todo lo que se relaciona con ella, en beneficio de una obra igualitaria común» (SP, 64). Al declarar un acontecimiento, un sujeto se convierte en hijo de ese acontecimiento «a quien nada le falta, ya que no es sino comienzo» (SP, 63). La verdad o lo universal que se construye a partir de un acontecimiento «igual a los hijos en la disipación de la particularidad de los padres» (SP, 63). El acontecimiento, en el caso de Pablo, es que la resurrección del Hijo ha filializado a toda la humanidad, lo que no ha supuesto sino la fundación de la igualdad de los hijos (Cf. SP, 63).

Este paso de la religión del padre a la de los hijos puede ser analizado como el proceso que describe Freud en *Tótem y Tabú*¹⁰⁴⁰: el paso de la horda primitiva en la que el varón de mayor edad detenta el mando y poder, y, con ello, el monopolio de las mujeres de la tribu, a la horda de hermanos, iguales entre sí¹⁰⁴¹. Se mantiene, como explica Carole Pateman, el poder patriarcal intacto, aunque aparentemente se haya cambiado el sistema político de dominación, pasando a ser un patriarcado paterno o tradicional a un patriarcado fraterno. En el mito original freudiano, «no se trata tanto de que los hermanos maten al padre porque quieren apropiarse de las mujeres que éste acapara, como de que osan reivindicar para la fratría el poder político. Pero, en realidad, se trata de lo mismo, pues, en el imaginario político patriarcal, poder político y control del acceso sexual a las mujeres es todo uno»¹⁰⁴². Por lo tanto, la dominación patriarcal no sufre sino un cambio de modalidad, manteniéndose intacta.

En segundo lugar, debemos hacer pie en el contexto jurídico romano en el que vivió Pablo, tomando en consideración cinco aspectos claves del Derecho romano: 1) La familia romana está constituida por un grupo de personas sujetas a la potestad del *pater* o jefe, soberano de la familia. 2) La propiedad se halla dividida entre los jefes de familia. Las cosas familiares están bajo el *mancipium* del *paterfamilias*, que respecto a ellas es considerado soberano, si bien debe mantenerlas en la familia:

¹⁰³⁹ Cf. Anexo II, figura 1.

¹⁰⁴⁰ Al que habíamos aludido para ilustrar el problema del tránsito de una estructura a otra (Cf. supra, apartado 2.2. de la sección I).

¹⁰⁴¹ Se reclama una esposa bajo el «fundamento de que todos los hombres se encuentran en igualdad de condiciones en su competencia por todas las mujeres» (Lévi-Strauss, C., *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós, 1969, p. 79).

¹⁰⁴² Amorós, C. (ed.), *Feminismo y Filosofía*, op. cit., p. 29.

es *dominus* en cuanto que es *paterfamilias*. 3) Es sujeto con plena capacidad jurídica aquel que cumple la triple condición de ser libre, ciudadano romano y *sui iuris* (no sometido a potestad paterna o autoridad familiar). Por lo tanto, sujeto de derecho únicamente es el *paterfamilias*, el gran protagonista del Derecho privado. Dicho de otro modo, la condición de *paterfamilias* solo corresponde al varón no sujeto al poder familiar romano –la *manus* o la *potestas*–, y siempre en cuanto que es o puede ser jefe de una familia. En consecuencia, de tal posibilidad está excluida la mujer. 4) De ello se sigue que la posición jurídica de la mujer es muy inferior a la del hombre; no solo carece de capacidad para participar en las tereas políticas, sino que sufre graves limitaciones dentro de la esfera privada. La mujer se halla siempre sometida a una potestad familiar: la patria *potestas* si es *filiafamilias*; la *manus* si es esposa, y la tutela si es *sui iuris* (cuando muere el *paterfamilias* bajo cuya *potestas* se encuentra). 5) Como resultado de todo ello, el poder del *paterfamilias* es unitario y originariamente absoluto: la vida de la familia era regulada por el *pater* de modo soberano. El *paterfamilias* preside una comunidad constituida por su mujer, hijos, parientes y esclavos, teniendo sobre todos poder de vida y muerte y pudiendo disponer libremente de ellos. En resumen, el Derecho romano es el derecho de los *patresfamilias*¹⁰⁴³.

Resulta irrenunciable acercarse a esta última cuestión desde una perspectiva político-crítica, como la representada por Kate Millett:

El patriarcado gravita sobre la institución de la familia. Ésta es, a la vez, un espejo de la sociedad y un lazo de unión con ella [...] hace de mediadora entre el individuo y la estructura social [...] La familia y los papeles que implica son un calco de la sociedad patriarcal, al mismo tiempo que su principal instrumento y uno de sus pilares fundamentales. No sólo induce a sus miembros a adaptarse y amoldarse a la sociedad, sino que facilita el gobierno del estado patriarcal, que dirige a sus ciudadanos por mediación de los cabezas de familia¹⁰⁴⁴.

¹⁰⁴³ Cf. Iglesias, J., *Derecho romano. Historia e instituciones*, Barcelona, Sello Editorial, 2010.

¹⁰⁴⁴ Millett, K., *Política sexual*, op. cit., p. 83. Es necesario recordar, en este punto, que nuestro Código Civil español proclama la obligación de cada uno de comportarse como “un buen padre de familia”, usando dicha expresión hasta en 11 de sus artículos: 270 («El tutor único y, en su caso, el de los bienes es el administrador legal del patrimonio de los tutelados y está obligado a ejercer dicha administración con la diligencia de un buen padre de familia»), 497 («El usufructuario deberá cuidar las cosas dadas en usufructo como un buen padre de familia»), 1094 («El obligado a dar alguna cosa lo está también a conservarla con la diligencia propia de un buen padre de familia»), 1104 («Cuando la obligación [del deudor] no exprese la diligencia que ha de prestarse en su cumplimiento, se exigirá la que correspondería a un buen padre de familia»), 1555 («El arrendatario está obligado [...] 2.º A usar de la cosa arrendada como un diligente padre de familia»), 1719 («[El mandatario] hará todo lo que, según la naturaleza del negocio, haría un buen padre de familia»), 1788 («El depositario de bienes secuestrados está obligado a cumplir respecto de ellos todas las obligaciones de un buen padre de familia»), 1801 (La autoridad judicial puede [en relación al juego o a la apuesta] reducir la obligación en lo que excediere de los usos de un buen padre de familia»), 1867 («El acreedor debe cuidar de la cosa dada en prenda con la diligencia de un buen padre de familia»), 1889 («El gestor oficioso debe desempeñar su encargo con toda la diligencia de un buen padre de familia»), y 1903 («La responsabilidad de que trata este artículo [sobre la culpa o la negligencia] cesará cuando las personas en él mencionadas prueben que emplearon toda la diligencia de un buen padre de familia para prevenir el daño») (Código Civil, aprobado por el Real Decreto de 24 de julio de 1889 y publicado en “Gaceta de Madrid”, nº 206 de 25 de julio de 1889. Referencia: BOE-A-1889-4763. Subrayados nuestros). Los nueve últimos artículos

En cuanto a la vinculación entre propiedad y familia, podemos volver a acudir a las palabras de Millett para profundizar el análisis en cuestión: «Por tradición, el patriarcado concedía al padre la apropiación casi absoluta de su esposa y de sus hijos [...]. En su calidad de cabeza de familia, el procreador era dueño y señor, en un sistema social que confundía el parentesco con la propiedad¹⁰⁴⁵»¹⁰⁴⁶. Por último, aunque Kate Millett se distancia críticamente de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Engels, es útil aquí recordar, tal y como él lo explica, que, entre los romanos, *fámulo* [*famulus*] no significaba sino esclavo doméstico, de modo que “familia” refería al conjunto de esclavos que pertenecen a un solo hombre. A partir de este hecho, Millett concluye que «la familia constituye en realidad una unidad económica. En virtud de sus orígenes se halla íntimamente unida al concepto de propiedad, aplicado a las personas y a los bienes materiales»¹⁰⁴⁷. Por último, si continuamos la línea argumental de Millett, ella misma señala el «apoyo prestado por la religión a la mayoría de los patriarcados, como demuestra el precepto católico de que “el padre es la cabeza de la familia”»¹⁰⁴⁸. «La relación establecida entre la mujer, el sexo y el pecado constituye el modelo primordial de todo el pensamiento occidental posterior»¹⁰⁴⁹.

Si bien habíamos visto que Badiou trataba de salvar a Pablo de estas críticas aludiendo a un supuesto principio de reversibilidad¹⁰⁵⁰ por el que la mujer y el hombre se hallan sujetos mutuamente –aunque siempre, por cierto, en el seno de la familia–, sin embargo, a la luz de las teorías ahora expuestas, podemos leer dos versículos de Corintios en los que dicha reversibilidad se ve claramente quebrada: «la cabeza de todo hombre es Cristo; y la cabeza de la mujer es el hombre; y la cabeza de Cristo es Dios» (1 Cor 11,3-5). La relación de la mujer con Dios estaría, por tanto, mediada, no sólo, como para el hombre, por Cristo, sino que también tendría que pasar por el propio hombre. Se ve

están contenidos en el Libro cuarto, “De las obligaciones y contratos”, por lo que se podría colegir que, en ellos, la asunción de una obligación implica el reconocimiento al hombre –en tanto que padre de familia– de una determinada capacidad de la que la mujer estaría exenta.

Cabe apuntar que, en agosto de 2014, Francia sustituyó dicha expresión por el estándar de la “persona razonable”, con vistas a promover la igualdad entre los dos sexos.

¹⁰⁴⁵ No pensemos con ello que Kate Millett se hallaría en la estela abierta por Engels al respecto, ya que, según ella, este autor estaba errado, ante el vínculo descubierto entre la familia patriarcal y la propiedad, al «reconocer el origen de esta última en la sumisión y la dependencia de la mujer sobre las que se asienta el patriarcado» (*Ib.*, p. 209). Además de que Millett afirma que no ha habido ningún matriarcado en la historia de la humanidad (aunque sí sociedades matrilineales, si bien igualmente sujetas al poder patriarcal), de acuerdo con ella, «la relación que dicho autor establece entre esa posesión y el derecho sexual exclusivo que el matrimonio concedió al varón sobre la mujer (y no a la mujer sobre el varón), se apoya necesariamente sobre una situación patriarcal preexistente y, por tanto, constituye una explicación incompleta» (*Ib.*, p. 211) y mítica.

¹⁰⁴⁶ *Ib.*, p. 84.

¹⁰⁴⁷ *Ib.*, p. 231.

¹⁰⁴⁸ *Ib.*, p. 83.

¹⁰⁴⁹ *Ib.*, p. 118.

¹⁰⁵⁰ Reversibilidad sustentada, en todo caso, en la teoría de la complementariedad fundada, a su vez, en la diferencia sexual, tal y como expondremos más abajo.

incluso más claramente en los versículos posteriores: «El hombre no debe cubrirse la cabeza¹⁰⁵¹, pues es imagen y reflejo de Dios; pero la mujer es reflejo del hombre. En efecto, no procede el hombre de la mujer, sino la mujer del hombre. Ni fue creado el hombre por razón de la mujer, sino la mujer por razón del hombre. He ahí por qué debe llevar la mujer sobre la cabeza una señal de sujeción» (1 Cor 11,7-10). Pero esta desigualdad no se da solo en el ámbito privado, esto es, en la familia, sino también, como habíamos citado ya, pero se leerá ahora con más sentido, en el ámbito público, donde la mujer tiene vedada la palabra, dado que su lugar no está allí, sino en casa: «Como en todas las Iglesias de los santos, las mujeres cállense en las asambleas; que no les está permitido tomar la palabra; antes bien, estén sumisas como también la Ley lo dice. Si quieren aprender algo, pregúntenlo a sus propios maridos en casa, pues es indecoroso que la mujer hable en la asamblea» (1 Cor 14,33-35).

En definitiva, si bien podría argüirse que el universalismo cristiano paulino constituyó una suerte de concesión a las mujeres, que por mucho que no tuvieran carismas del espíritu, al menos detentaban cargos, otorgándoles así algo que la familia romana no les concedía, y dándoles *su* lugar dentro del orden temporal de la Iglesia, considero que es precisamente el establecimiento de esta excepción en el caso de las mujeres por el único hecho de ser tales, lo que constituye inclusive una contradicción interna al propio cristianismo. Éste, en tanto que propugna el universalismo, le da un lugar a la mujer, tratando de eliminar la distinción por razón del sexo, del mismo modo que borraba la diferencia entre amo y esclavo o entre griego y judío. Y, sin embargo, al mismo tiempo, se trata de un universalismo que hace una excepción en lo referente a las mujeres, e (in)consecuentemente, deja de ser universal. Se trata de la incoherencia de abrir un esquema dentro del cual se reconoce a los diferentes como iguales –partiendo de la premisa de que, mientras que la diferencia es un hecho, la igualdad es un valor que hay que construir–, y –«no me atrevo a decir “para”, pues ello sugeriría una intencionalidad consciente de la que no tengo suficientes indicios»¹⁰⁵²– finalmente hacer una excepción en el caso del reconocimiento por razón de la diferencia sexual. Pues la diferencia se puede conocer *de facto* como algo existente de hecho, pero no se podría reconocer *de iure* como un derecho sin el principio de igualdad. «Hay discriminación cuando se parte de una conmensurabilidad y se hace una excepción ilegítima en la aplicación de ese parámetro conmensurable [...] Sólo se puede hablar con sentido de discriminación y, por lo tanto, irracionalizarla y presentarla como ilegítima, a partir del momento en que aparecen ciertos conceptos como plataformas universalizadoras que se presentan como potencial o virtualmente aplicables a la especie como un todo»¹⁰⁵³. Si bien es cierto que, según Celia Amorós, esto tiene sus condiciones históricas de posibilidad, o bien, entonces, el

¹⁰⁵¹ «Juzgad por vosotros mismos. ¿Está bien que la mujer ore a Dios con la cabeza descubierta? ¿No os enseña la misma naturaleza que es una afrenta para el hombre la cabellera, mientras que es una gloria para la mujer la cabellera? En efecto, la cabellera le ha sido dada a modo de velo» (1 Cor 11,13-15). [Se apela a la naturaleza]. «De todos modos, si alguien quiere disentir, no es ésta nuestra costumbre ni la de las Iglesias de Dios» (1 Cor 11,16). [Se apela a la costumbre].

¹⁰⁵² Amorós, C., *Tiempo de feminismo*, op. cit., p. 335.

¹⁰⁵³ Amorós, C., *La gran diferencia*, op. cit., p. 291.

cristianismo no constituye la fundación del universalismo, o bien, si concedemos con Badiou, que Pablo representa cierta reivindicación del universalismo, es por tanto incoherente al establecer sin embargo una excepción para las mujeres.

Le falta precisamente el concepto de igualdad para poder ser una plataforma efectivamente universalizadora. Pero, ¿existe en Badiou ese concepto de igualdad que necesita el universalismo para ser efectivamente tal? Para responder adecuadamente, será necesario rastrear antes la cuestión de la diferencia sexual en su obra para evitar que reaparezca subrepticamente.

2.2.3. *El problema de la diferencia sexual*

En una entrevista sobre *L'incident d'Antioche*, se le pregunta a Badiou por el “cambio de sexo” de Pablo de Tarso en dicha obra¹⁰⁵⁴, a lo que él contesta lo siguiente:

¿No es lo femenino una parte esencial de una nueva política si ésta no está basada en el poder? [...] no tengo ninguna prueba de esto, pero es algo como una intuición, que está naturalmente relacionada con los grandes movimientos feministas de las pasadas décadas [...] mi intuición es que hay una nueva relación entre la diferencia sexual y el campo político, no cuando el campo político está organizado en torno al poder, sino cuando tenemos algo *más allá* de la cuestión del poder (*IA*, 145).

¿Qué intuición, o más bien evidencia ideológica puede fundamentar que una política que no esté basada en el poder deba ser una política que tenga como parte esencial “lo femenino”? No puede ser otra que una intuición basada en el conjunto de representaciones, ideas, mitos, imágenes y creencias que conforman el sistema de opresión patriarcal que, sobre la diferencia sexual, adscribe un género (con sus roles, sus estereotipos y sus funciones socio-políticas) a cada sexo biológico. Para ahondar en esta intuición-evidencia ideológica que se desliza en su pensamiento, recorreremos su obra analizando los lugares en los que aparece, y que no supondrá sino lo que Amorós identifica en la filosofía postmoderna como el fenómeno de lo femenino sin las mujeres: «adoptar voz de mujer – *devenir femme*, alteridad, diferencia– para despolitizar la ocupación del espacio socialmente relevante»¹⁰⁵⁵.

¹⁰⁵⁴ Paula se enfrenta, como una sesentayochista, junto con los obreros frente a las fábricas, al Estado, para ella ya muerto. Paula representa, por tanto, para Badiou, una política ajena a la obsesión por el poder, aunque sin saber en qué consistirá esa política. Hay, por tanto, una traducción directa de la figura religiosa de San Pablo a una figura política y militante de este. El problema tratado es la construcción del sujeto en un contexto político, esto es, de un sujeto político nuevo. La obra representa la dialéctica entre la interpretación católica de Pablo y Pablo mismo. Se presenta a Pablo no ya como el fundador de la Iglesia, sino como el fundador del universalismo. Lo que propone Paula al final de la obra es que es imposible reducir la visión emancipatoria o revolucionaria a algo como una Iglesia, un Partido o un Estado, es decir, a ninguna institución estable.

¹⁰⁵⁵ Amorós, C., *Tiempo de feminismo*, op. cit., p. 335.

Si acudimos tanto a la ontología como a la lógica de Badiou, quizás no nos sorprenda, en el contexto del problema que estamos abriendo, el hecho de que la terminología que se utiliza en los dos primeros tomos de *El ser y el acontecimiento* no sea otra que la de lo genérico, la identidad, la diferencia, etc. En efecto, lo genérico, en el primer tomo de *El ser y el acontecimiento*, está representado por el símbolo de la mujer (♀). ¿Es casualidad que Badiou elija este símbolo «[p]or una dilección cuyo origen dejo al lector la tarea de sondear» (EE, 394)? Indaguemos: “genérico” designa, recordemos, «lo indiscernible, lo absolutamente cualquiera, [...] no tiene sino las propiedades más o menos “comunes” a todos los múltiples de la situación» (EE, 394). Ello constituye la concepción de la verdad genérica [♀] o anónima, como conexión subjetiva construida entre existencia y eternidad. Resulta aquí clave volver a la crítica que realiza Amorós a Lévi-Strauss¹⁰⁵⁶, que es precisamente su interpretación aporosa de que las mujeres son en las sociedades lo común, lo idéntico, lo indiscernible y, por tanto, lo intercambiable y sustituible, identificándolas entre sí de forma que en el mismo gesto se las vuelve no-iguales a los varones, en el “espacio de las idénticas” como bloque ontológico compacto frente a un espacio de los iguales o de los pares¹⁰⁵⁷. Las mujeres, serían, así, lo relacional por excelencia: son pura mediación. Las mujeres tienen, si lo expresamos con las categorías de Sartre¹⁰⁵⁸, una “existencia serial”, según la cual se las unifica en una totalidad, pero porque se las separa, por lo que resultan ser reemplazables y anónimas¹⁰⁵⁹. Tal y como analiza Claude Lévi-Strauss, pero problematizándolo nosotros en clave feminista, la circulación de las mujeres en las sociedades patriarcales no es signo sino de la condición de la mujer como mediadora por excelencia, como símbolo de los pactos que los varones “dadores y tomadores de mujeres”, realizan entre sí¹⁰⁶⁰. Las mujeres funcionan en nuestras sociedades como símbolos que son intercambiados, como mediadoras simbólicas en los pactos entre los varones¹⁰⁶¹, como objeto transaccional por excelencia¹⁰⁶². «En el imaginario patriarcal, administrar el acceso a las mujeres es inseparable del ejercicio del poder»¹⁰⁶³. «Los sistemas de

¹⁰⁵⁶ Cf. supra, sección II, 3.2. “La raíz de la desigualdad”.

¹⁰⁵⁷ Cf. Amorós, C., *La gran diferencia*, op. cit., p. 62.

¹⁰⁵⁸ En este sentido, creemos que no es casualidad que, justo antes de referirse –en el contexto del planteamiento crítico de la repetición como operador de finitud– a las categorías de quien fuera su primer maestro, Badiou aluda al “tráfico sexual” del siguiente modo: «el vendedor es un chulo, y el comprador, un sujeto tomado en la errancia del deseo» (IV, 137). Según esta interpretación sesgada, desviada y, por tanto, errónea de la prostitución, ¿quién sería la prostituta en lo que no se lee sino como una relación de intercambio –en lugar de como una institución basada en la opresión–? O, mejor dicho, ¿qué sería? Pues dado que se trata de un ejemplo del ciclo D-M-D’, no representaría sino una mera mercancía que media entre el vendedor y el comprador, ambos varones. Sin embargo, tampoco debe entenderse que se trate de un contrato en el que participa la mujer prostituida como vendedora en un intercambio de sexo por dinero. En cambio, si analizamos la prostitución teniendo en cuenta las relaciones de dominación del sistema patriarcal, ha de ser definida, como señala Ana de Miguel, como «práctica por la que los varones se garantizan el acceso grupal y reglado al cuerpo de las mujeres» (De Miguel, A., *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, op. cit., p. 163).

¹⁰⁵⁹ «Esta experiencia evasiva no realiza su unidad sino bajo la forma de una *impotencia común* como cemento negativo de todos los seres de la misma serie» (Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique. Tome I*, Paris, Gallimard, 1960, p. 374).

¹⁰⁶⁰ Cf. Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, op. cit., p. 42.

¹⁰⁶¹ Cf. Amorós, C., *Tiempo de feminismo*, op. cit., p. 48.

¹⁰⁶² Cf. *Ib.*, p. 63.

¹⁰⁶³ *Ib.*, p. 62.

parentesco son sistemas simbólicos que sirven como medio de comunicación social en la medida en que son sistemas de correlación y oposición que definen a la mujer permitida y a la mujer prohibida»¹⁰⁶⁴. En definitiva, todo ello conlleva que «las relaciones entre hombre y mujer [...sean] relaciones entre varones por persona interpuesta»¹⁰⁶⁵. Lo que se debe a que «en una sociedad capitalista y patriarcal la relación entre el hombre y la mujer aparece doblemente mediada, por la reificación general de las relaciones sociales y por las relaciones de los hombres varones entre sí»¹⁰⁶⁶¹⁰⁶⁷.

Por otro lado, en el segundo tomo de *El ser y el acontecimiento*, donde no se trata ya del ser de los múltiples, sino de su aparecer, se estudia la «identidad de un ente captado en la efectividad de su aparecer» (LM, 138), construyéndose una lógica del aparecer como codificación y evaluación de las identidades y las diferencias entre los entes de un mundo. El valor de las identidades y de las diferencias «de un ente en relación con los otros varía trascendentalmente entre la identidad casi nula y la identidad total, entre la diferencia absoluta y la in-diferencia» (LM, 142). Es curioso que, para explicar este punto, el ejemplo que recorre toda la argumentación sean los grados de intensidad de identidad o diferencia (e in-diferencia) entre los personajes femeninos de una ópera (*Ariadna y Barbazul*); y que después de todo, se concluya en términos de potencia (esto es, poder) y debilidad: «lo que tiene potencia tiene muy poco en común con lo que aparece débilmente: la debilidad no puede proponer a lo “común” más que su debilidad» (LM, 150). La heroína, Ariadna, es la excepción que sirve para marcar la norma de sometimiento de las otras mujeres, fijadas a un hombre por un vínculo de amor y esclavitud, «en las categorías de la conservación y de la identidad» (LM, 159). Ellas constituyen el reverso negativo de Ariadna, pues se disciernen con dificultad unas de otras, ya que «componen una serie, se pueden sustituir una por otra en su relación con Barbazul: son trascendentalmente idénticas» (LM, 142), y serán débiles porque finalmente no querrán liberarse. El único término que hace comparables a las cinco mujeres esclavizadas y a Ariadna es «la femineidad como tal, mezcla dialéctica inestable de servidumbre y de libertad» (LM, 155).

Es necesario tratar esta cuestión de la excepción desde su conceptualización por parte de la política feminista, ya que de otro modo no se comprenderá bien este fenómeno. Se trata, en realidad,

¹⁰⁶⁴ Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, op. cit., p. 121.

¹⁰⁶⁵ *Ib.*, p. 199.

¹⁰⁶⁶ Pero, Badiou entiende este fenómeno, una vez más, únicamente bajo las categorías marxistas de crítica al capitalismo: «El ejemplo más simple es el de la circulación de las mujeres en las sociedades tradicionales, sean las llamadas “primitivas” que estudiaron los etnólogos o las de nuestra propia historia. Se trata en todos los casos de la mujer como animal doméstico superior. Ustedes saben que, en ciertos grupos, un hombre sólo puede conseguir una mujer con un pago importante, por ejemplo dos o tres vacas, telas, etc. En otros grupos, por el contrario, un hombre sólo se casa con una mujer si se adjunta a la mujer un pago importante. Es el sistema de la dote. ¿Cómo explicar que las mujeres y el dinero pueden circular, sea en el mismo sentido, sea en sentido contrario? En el caso de la dote, la mujer pasa de una familia a otra con un vestido de novia y dinero. En el caso del intercambio puro, la mujer pasa de una familia a otra en la medida en que el dinero circule de la familia de recepción hacia la familia donante. Esto sólo puede ser porque la adquisición de una joven tiene dos sentidos opuestos, traducidos por los dos sentidos de circulación del dinero. En un primer sentido, ella es una fuerza de trabajo y de reproducción que cuesta un buen precio. En el segundo, ella es ciertamente una fuerza reproductiva, pero una que debe ser mantenida, y sobre una cierta base» (VV, 100-101).

¹⁰⁶⁷ Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, op. cit., p. 123.

de que, al ser la política una cuestión colectiva, mientras todas las mujeres no se hayan emancipado, las excepciones que pueda haber en el fondo no pueden reclamarse como propiamente emancipadas: «El acceso de alguna mujer aislada no logra sino hacer de ella una hiper-representación del género»¹⁰⁶⁸, que no es sino la otra cara de la infra-representación. «[T]odo grupo dominante hace excepción con alguien del grupo dominado»¹⁰⁶⁹. El feminismo es, de hecho, según Simone de Beauvoir, un “modo de vivir individualmente y de luchar colectivamente”¹⁰⁷⁰, y puesto que «*no existe detentación colectiva del poder* (por parte de las mujeres) *se producen graves disfuncionalidades en el ejercicio individual del poder* [Amelia Valcárcel]»¹⁰⁷¹, debido a que el poder es siempre de grupos y no de individuos aislados.

En este mismo tomo, es decir, en el contexto de esta semántica de la identidad, la diferencia, el aparecer y la existencia, se alude a las fórmulas de la sexuación propuestas por Lacan, que «inscriben en especial que *la* mujer (in)existe y que *una* mujer es no-toda. Diríamos, por nuestra parte, que *una* mujer (semi-)existe [(mi-)existe], o “me’ existe” [“m’ existe”]. En cuanto a *la* mujer, sobre-existe [sur-existe]» (LM, 585-586). Dicha teoría lacaniana, se inscribe en su célebre sentencia “no hay relación sexual” –falta que el amor vendrá a suplir–, es desarrollada por Badiou en “La scène du deux”¹⁰⁷², bajo la premisa de la «diferencia sexual, esencialmente disyuntiva» (IV, 613), o de la relación “antisimétrica” de «*el hombre y una mujer*» (IV, 616. Subrayado nuestro), cuya incompatibilidad es matematizada de la siguiente forma: $H \perp F$ o $F \perp H$, donde F simboliza la “posición mujer” y H la “posición hombre” (Cf. IV, 617). El sujeto amoroso resulta «de la síntesis disyuntiva de las posiciones sexuadas. La escena verdadera donde una universalidad singular se pronuncia sobre el Dos de los sexos, y finalmente sobre la diferencia como tal, es la escena amorosa. Ahí reside la experimentación subjetiva indivisa de la diferencia absoluta. [...] la diferencia de las posiciones sexuadas» (“HTh”). En el procedimiento amoroso hay, por tanto, una posición “mujer” y una posición “hombre”, que muestran la diferencia radical en la que toma pie el encuentro. La posición femenina se inclina hacia la in-separación, tiene que ver con la errancia y el relato, es habladora y reivindicativa, al contrario que la posición masculina, que se inclina más bien hacia la separación, se relaciona con la inmovilidad y lo imperativo, lo violento y lo mudo (Cf. EA). Afirmaciones como esta no sólo denotan cierta ignorancia, o quizás desinterés, respecto de la teoría feminista, cuya distinción entre el concepto de sexo, que sería lo que viene dado biológicamente, y el de género, propio de una construcción socio-

¹⁰⁶⁸ Amorós, C., *La gran diferencia*, op. cit., p. 456.

¹⁰⁶⁹ Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, op. cit., p. 279.

¹⁰⁷⁰ Cf. Amorós, C., *Tiempo de feminismo*, op. cit., p. 385.

¹⁰⁷¹ Amorós, C., *La gran diferencia*, op. cit., p. 397.

¹⁰⁷² Capítulo contenido en la obra colectiva que lleva por título *De l’amour* (Paris, Flammarion, 1999, pp. 177-190). Este capítulo es reescrito casi de manera literal respecto de su primera versión, en el capítulo 25 de *L’Immanence des vérités*, donde, de hecho, casi no se cambia su título: “L’œuvre d’amour: la scène du Deux” (Cf. IV, 611-624).

cultural, evita perderse en disquisiciones que, además, hacen un flaco favor a las políticas de emancipación a las que Badiou se cree afín. Atendamos brevemente a la crítica de Kate Millett a las construcciones de género: «los conceptos de lo masculino y lo femenino revelan la íntima relación que guardan con el encomio y la reprobación, la autoridad y la servidumbre, lo alto y lo bajo, el amo y el esclavo»¹⁰⁷³. En un sistema así, basado en posiciones asimétricas y desiguales, es inconcebible la existencia de un sentimiento recíproco como es el amor: «para un macho [esto es, para quien detente la posición masculina], amar implicaría perder su posición. Así que cualquier manifestación de igualdad está terminantemente prohibida»¹⁰⁷⁴. Por tanto, mientras se mantengan las *posiciones* en las que Badiou hace radicar su concepción del amor, éste será incapaz de albergar ningún verdadero acontecimiento. En efecto, según él el amor tiene como fin la construcción de la diferencia: es la «creación terrenal del nacimiento diferenciado de un mundo» (*EA*, 83). «El amor hace verdad de la diferencia como tal [...] dice la verdad de lo otro en el elemento de lo mismo» (*IV*, 611). En definitiva, habría entre los dos sexos «una incompatibilidad fundamental, una enérgica separación. [...] los sexos no tienen ninguna relación. Son comúnmente (por lo demás, era la expresión de Lacan) como dos especies diferentes» (*LM*, 92).

Nosotros nos posicionaremos en contra del «postulado de las diferencias irreductibles y sin posible “mediación” –como algunos pretenden que lo es “la diferencia sexual”. Esta diferencia nos diferencia a nosotras y sólo a nosotras»¹⁰⁷⁵. El problema está, por tanto, en que estos autores «toman como punto de partida el supuesto de que la diferencia sexual, las relaciones entre los sexos y la esfera privada son paradigmáticamente no-políticas»¹⁰⁷⁶. Eso a lo que Badiou llama amor, tiene mucho detrás de sí. Hay todo un aparato de dominación, toda una política, que lo sustenta. Y es que, siendo así que esa diferencia no es otra que la de los sexos, esa “verdad” que dice no puede ser sino la heterodesignación de lo otro (las mujeres) desde lo mismo (lo que se toma como genéricamente humano en una universalidad sustitutoria puesto que no es sino la parte masculina de la especie).

Aclaremos este concepto para continuar, precisamente, con un caso de heterodesignación de las mujeres por parte de Alain Badiou. La heterodesignación es «la adjudicación a un conjunto definido de individuos por parte de otro conjunto determinado de una serie de predicaciones que tiene sobre el primero un efecto de estereotipia. Designadores y designados asumen su posición en el orden de las designaciones en función de sus posiciones respectivas de poder»¹⁰⁷⁷. En el caso concreto que nos concierne, y teniendo en cuenta que «toda heterodesignación produce “un genérico ilegítimo”

¹⁰⁷³ Millett, K., *Política sexual*, op. cit., p. 576.

¹⁰⁷⁴ *Ib.*, p. 569.

¹⁰⁷⁵ Amorós, C., *Tiempo de feminismo*, op. cit., p. 336.

¹⁰⁷⁶ Pateman, C., *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995, p. 303.

¹⁰⁷⁷ Amorós, C., *Vetas de Ilustración*, op. cit., p. 258.

[...] las mujeres son totalizadas como “la Mujer” en el discurso que los varones articulan acerca de ellas definiendo lo que son y lo que deberían ser»¹⁰⁷⁸.

Teniendo en mente estas precisiones, si acudimos a su obra *La Vraie vie*, consideramos que, a este respecto, el punto de partida que toma Badiou ya está desviado, ya está lejos de ser una pregunta filosófica: «¿Es “mujer” un concepto de la filosofía? ¿Qué es ser mujer?». Parte de la “asimetría” entre las y los jóvenes, pero parece darla por hecho, fundamentándola en la diferencia sexual. Todo lo que va a seguir no puede sino ser una construcción esencialista –realista en cuanto al problema de los universales, aplicado al sistema patriarcal– del género que hayan de cumplir los individuos que hayan nacido XX: las mujeres. El realismo «tiende a enfatizar ontológica, epistemológica y ética-mente el referente extralingüístico de los términos genéricos»¹⁰⁷⁹. Así, al decir “lo femenino” o “la Mujer” «nos referiríamos a una entidad en sentido *fuerte*, dotada de una sustantividad, con un peso que trasciende el mero denotar el conjunto de los individuos pertenecientes al sexo femenino»¹⁰⁸⁰. Según el realismo de las esencias, «la individualidad femenina se reduce a mera accidentalidad portadora de la esencia»¹⁰⁸¹ y se la oprimirá en tanto que transmutada en dicha esencia, con arreglo a esta operación propia de todo sistema de dominación, en este caso, el sistema género-sexo o sistema de dominación masculino-patriarcal.

[E]l patriarcado no podría funcionar sin el refuerzo ideológico de su gran trampa, que es la de haber convertido en género –universal *ante rem*, *in re*, y *post rem*, en arquetipo anterior a la existencia de los hombres singulares y que configura como esencia la dispersión de las existencias individuales– lo que se resolvería analíticamente como un sistema de complicidades. Pero, precisamente, la ideología se ocupa de hipertrofiar sus virtualidades sintéticas, y de hacer que el Género sea percibido como patrimonio *pro indiviso*¹⁰⁸² que todos usufructúan¹⁰⁸³, impidiendo la resolución analítica que pondría de manifiesto el carácter ilusorio de esta percepción totalizadora¹⁰⁸⁴.

Pues bien, tal y como describe Badiou la situación actual, hoy en día los chicos estarían condenados a la eterna adolescencia (angustia del estancamiento), mientras que las chicas estarían condenadas a una feminidad prematura (angustia de la anticipación). En definitiva, todo este mecanismo

¹⁰⁷⁸ *Ib.*, p. 264.

¹⁰⁷⁹ Amorós, C., *La gran diferencia*, op. cit., pp. 73-74.

¹⁰⁸⁰ *Ib.*, p. 74.

¹⁰⁸¹ Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, op. cit., p. 180.

¹⁰⁸² Cf. al respecto, Código civil, artículo 392: «Hay comunidad [de bienes] cuando la propiedad de una cosa o un derecho pertenece pro indiviso a varias personas»; artículo 393: «Se presumirán iguales, mientras no se pruebe lo contrario, las porciones correspondientes a los partícipes en la comunidad»; y artículo 394: «Cada partícipe podrá servirse de las cosas comunes, siempre que disponga de ellas conforme a su destino y de manera que no perjudique el interés de la comunidad, ni impida a los copartícipes utilizarlas según su derecho».

¹⁰⁸³ «El usufructo da derecho a disfrutar los bienes ajenos con la obligación de conservar su forma y sustancia» (artículo 467 del Código Civil).

¹⁰⁸⁴ Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, op. cit., p. 26.

sexuado funciona para que haya una Vida sin Idea. Pero resulta que el destino de chicos y chicas es distinto: «Decimos que el joven vivirá sin Idea por no haber sabido sostener la maduración de un pensamiento. Mientras que la joven vivirá sin Idea por haber sostenido demasiado pronto y sin mediación una madurez vana y ambiciosa que la hace pensar muy pronto que la Idea es inútil. Al joven le falta la Idea por defecto de Hombre, a la joven por exceso de Mujer» (VV, 96).

La mujer no es una posición, sino un proceso de paso, de pasaje, de un entre-dos, que desbarata al Uno. Es el “segundo sexo”, afirma Badiou citando a Simone de Beauvoir. El problema es que, mientras que ese sintagma es absolutamente polémico en Beauvoir, Badiou parece, en cambio, naturalizar esa caracterización: «la mujer sería el Dos del Uno masculino. Se trata de estructuras internas, y no de jerarquía. Voy a intentar demostrar que, entonces, el formalismo que dialectiza el Uno y el Dos, el entre-dos, es adecuado para pensar la sexuación» (VV, 103). Este no es sino el clásico discurso de la complementariedad propio de la ideología patriarcal, que sostiene que «es la naturaleza diferente pero complementaria de las mujeres y los hombres lo que justifica las distintas funciones y posiciones sociales de los mismos»¹⁰⁸⁵.

El paso siguiente es, (oh sorpresa), divinizar a la Mujer, como aquello ante cuya presencia se demuestra la no existencia de Dios: «Una joven muchacha desconocida, que por fuerza está viniendo en alguna parte, y que será también la portadora del vacío definitivo de todo dios. Cuando la veamos, Dios desaparecerá» (VV, 116). «es muy cierto que entre “Mujer” y “Dios” hay un conflicto muy serio y antiguo» (IV, 200). «Una mujer es entonces la creación de un doble que destituye al Uno al afirmar gloriosamente su no-ser» (VV, 106). Esta es, de hecho, una de las dos versiones de la teoría de la complementariedad: el discurso de la excelencia, según el cual «los mismos que se oponen por entero a tratar a las mujeres como si fueran tan buenas como los hombres, nos están diciendo constantemente que las mujeres son mejores»¹⁰⁸⁶. El problema, tal y como es teorizado por Ana de Miguel a partir del pensamiento de Mill, es que «[l]as cualidades específicas que se adscriben a las mujeres y por las que se les alaba han sido creadas en una sociedad patriarcal [...] el mero hecho de alabarlas no hará a sus propietarias iguales»¹⁰⁸⁷. Y es que lo que reivindica precisamente y sin lugar a duda el feminismo es que las mujeres seamos igualmente humanas: ni infrahumanas (lo peyorativamente natural), ni suprahumanas (lo sobrenatural: diosas)¹⁰⁸⁸. En cambio, partiendo de que las mujeres «no tienen una posición adjudicada *a priori* como sujetos con presuntas virtualidades soteriológicas; así, al no

¹⁰⁸⁵ De Miguel, A., “Prólogo”, en Stuart Mill, J., *El sometimiento de las mujeres*, Madrid, Edaf, 2005, p. 27.

¹⁰⁸⁶ Stuart Mill, J., *El sometimiento de las mujeres*, op. cit., p.143.

¹⁰⁸⁷ De Miguel, A., “Prólogo”, en Stuart Mill, J., op. cit., p. 28.

¹⁰⁸⁸ Contra el «sistema de dominación que expulsa a la mujer de las definiciones de la cultura como orden simbólico y hace que irrumpa en los límites, por arriba y por abajo, como lo mera y peyorativamente natural y como lo sobrenatural [...] se le niega la humanidad, luego es suprahumana e infrahumana a la vez» (Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, op. cit., p. 198).

tener ninguna posición privilegiada ni ontológica ni epistemológicamente, han de tomar ellas mismas posiciones activas y productivas»¹⁰⁸⁹.

En el contexto de esta heterodesignación de las mujeres, Badiou plantea la distinción entre la sociedad contemporánea, “librada al monstruo capitalista” y la sociedad tradicional. Mientras que en la primera el imperativo es “Vive sin idea” —«ninguna idea de justicia, ninguna idea de otro devenir posible» (VV, 95)—, en cambio en la sociedad tradicional se trata de vivir con una idea obligatoria (generalmente religiosa): «Su imperativo es: “Vive con esta Idea, y ninguna otra”» (VV, 95). ¿Cómo son sometidas, según Badiou, las mujeres en esos dos tipos de sociedad? Mientras que, en el mundo tradicional, toda la cuestión se resume en cómo va a contraer matrimonio la hija, en la época contemporánea,

[c]uando se trata de las mujeres, su pertenencia a la sociedad de mercado es la aptitud de mostrarse ellas mismas como una mercancía disponible. La desnudez es en este sentido bien vista, la minifalda es excelente, el maquillaje es perfecto, el ombligo es lo más conveniente. Pero el pañuelo en la cabeza es abominable y proscrito. Y es que la sexuación visible es un dato de mercado desde el comienzo de los tiempos, mientras que la tradición impone que sobre el cuerpo de las mujeres esté el símbolo, por lo general pobre y lamentable, de que las convicciones, religiosas o morales, son superiores a toda proposición de mercado. En el mundo que rige el capital, hace falta que todo sea objeto y que nada sea símbolo¹⁰⁹⁰.

Esta comparación entre las sociedades tradicionales y las capitalistas es tratada por Badiou en torno a las guerras de religión, del siguiente modo: dado que hemos de tomarnos en serio la declaración de la muerte de Dios, la religión no puede ser hoy sino un conjunto de tradiciones. De ello se colige que el combate no es entre Occidente e Islam, sino entre la tradición y la pornografía o la mercancía, ejemplificado en el debate acerca del pañuelo islámico. Sin embargo, para Alain Badiou, éste no es sino un pseudo-problema, una forma de alienar y distraer a la opinión pública, dado que el único enemigo que existe es el poder capitalista. Ello constituye una coherente y consecuente afirmación si es pronunciada desde su pensamiento comunista. Pero se trata de un comunismo que, sin embargo, adolece de cierta ceguera, pues no ve otro enemigo que se cierne sobre nuestra entera historia: el patriarcado. Si bien Engels llegó a la conclusión de que la fuente de la desigualdad entre varones y mujeres se encuentra en la originaria división del trabajo, la teoría crítica feminista ha

¹⁰⁸⁹ Amorós, C., “Sujetos emergentes y nuevas alianzas políticas en el «paradigma informacionalista»”, en Amorós, C. y De Miguel, A. (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Vol. 3: De los debates de género al multiculturalismo*, Madrid, Minerva Ediciones, 2005, pp. 333-373, aquí 342.

¹⁰⁹⁰ Todo este párrafo está omitido en el texto escrito de *La Vraie vie*, que no es sino la transcripción de la clase del 3 de mayo de 2013, seminario “La inmanencia de las verdades”, sesión sobre la feminidad.

problematizado esta tesis, que conduce a pensar que el único enemigo es el capitalismo y que si se derroca este sistema toda opresión quedará abolida.

En efecto, según este filósofo comunista, «esconder o mostrar tal o cual parte del cuerpo sólo depende de la contingencia de las costumbres. Es estúpido subirse al techo porque una mujer muestra sus piernas, pero no lo es menos establecer, como lo hacen los franceses, leyes que prohíben que una mujer se cubra el cabello con un velo islámico. Sólo a los cabezas huecas les parece risible o escandaloso lo que no es más que una costumbre diferente de la suya» (*RP*, 202). Quizás —podríamos rebatirle— lo preocupante y aquello que requiere de un análisis no sean las prácticas propias de cada cultura, sino la ideología común de las que son síntoma: el patriarcado, cuya lógica debemos hacer también objeto de nuestro análisis crítico, si es que nuestro propósito es realizar en el mundo la Idea de igualdad no únicamente para una mitad de la humanidad. La filosofía feminista permite abrir los ojos ante aquellos problemas considerados como inexistentes por ser, supuestamente, «producto de una ridícula manipulación de los fenómenos de opinión pública» (*PhE*, 50). Vislumbremos, pues, con nuevos ojos —con gafas violetas—, desde la filosofía de Celia Amorós, el ejemplo que se nos había planteado:

ellos cubren de velos a las mujeres cuando transitan por el espacio público. Porque, entre otras razones, las consideran como un objeto sexual del que sólo puede disfrutar el varón que ha acotado para ella su propio espacio privado. Ellos nos interpelan por inmorales y nosotros a ellos por fundamentalistas y fanáticos. Pero, si bien se mira, no son tan distintas las razones por las que unos imponen velos a las mujeres [tradición] y otros las hacen competir en tanto que objetos de exhibición estética [mercancía]. Ambos comparten la concepción de las mujeres como sexo¹⁰⁹¹.

Se hallaría asimismo un análisis riguroso de esta cuestión en la distinción, ampliamente elaborada por Ana de Miguel¹⁰⁹², entre los patriarcados de coacción (tradicionales) y los patriarcados de consentimiento (contemporáneos). En los primeros, se les niega a las mujeres de manera directa ciertos derechos, esto es, la coacción tiene una base legal en el ordenamiento jurídico vigente en cada caso, sobre la que se sustentan las ideas sobre la inferioridad de la mujer que perpetúan su desigualdad. En los segundos, en cambio, se produce un proceso de socialización, mediante la educación y la cultura, que orienta a cada sexo a adoptar ciertos valores, comportamientos y deseos (es decir, cierto género); de tal manera que se tendrá la ilusión de haberlos adquirido por una “libre elección”¹⁰⁹³. En los patriarcados basados en el consentimiento «la socialización diferencial encubierta, las arraigadas

¹⁰⁹¹ C. Amorós, “Ética y Antropología”, en C. Gómez y J. Mugueza (eds.), *La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, pp. 184-224, nota 5.

¹⁰⁹² De Miguel, A., *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Valencia, Cátedra, 2015.

¹⁰⁹³ Cf. *Ib.*, p. 9.

prácticas discriminatorias en el mercado laboral y la difusión de poderosos mitos patriarcales a través de los medios de comunicación propician la aceptación o la resignación ante la desigualdad»¹⁰⁹⁴. Las mujeres habrán elegido, de este modo, su posición de subordinación, manteniéndose, por una suerte de “servidumbre voluntaria”, en su condición desigual con respecto a los varones.

En definitiva, consideramos que el pensamiento de Badiou adolece aquí de una falta de conceptualización rigurosa por el hecho de ignorar los efectos estructurales del patriarcado y entender el problema meramente desde el análisis del capital como “enemigo único”. Como hemos visto, Badiou parece hallar cierta opresión a la mujer, por una parte, en las sociedades tradicionales (has de ser madre y esposa) y, por otra parte, en las sociedades capitalistas contemporáneas (has de ser siempre la mujer adulta que eres y empoderarte —no vemos exactamente la opresión ahí—). El problema es que no halla la estructura fundamental que rige bajo ambos tipos de sociedad y sobre la cual se asienta la misma opresión que sufren las mujeres: el patriarcado. No lo nombra siquiera. En cambio, declara que hay, por un lado, opresión de tipo tradicional y, por otro, de tipo capitalista y que, por tanto, a lo que nos enfrentamos hoy en día en nuestras sociedades es al capitalismo: enemigo único identificado gracias a una ceguera teórica que impide ver aquella estructura fundamental, más general, que es causa de la opresión más radical¹⁰⁹⁵, es decir, de la raíz de la desigualdad entre los seres humanos.

2.3. La fundación de la igualdad

2.3.1. *El caso Rousseau*

Precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad es por lo que la fuerza de la legislación debe tender siempre a mantenerla.

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Del contrato social*, libro II, capítulo XI.

Como conclusión de lo que hemos expuesto en el anterior capítulo, si de lo que se trata es de fundar un universalismo realmente igualitario, la política emancipatoria badiouana, que pretende hacer pie en el universalismo paulino, no puede partir de la premisa de la diferencia absoluta e irrenunciable de los sexos, que hace idénticas entre sí a las mujeres en un eterno femenino y las opone a los hombres como lo radicalmente distinto a ellos. Una vez más, dado que es una recurrencia persistente en la Historia de la Filosofía, un autor que promulga fuertemente el principio de igualdad, sin embargo, frena cuando se trata de “la Mujer”, “lo femenino”, “el bello sexo”, “Sofía”, etc. Esta ceguera

¹⁰⁹⁴ *Ib.*, p. 214.

¹⁰⁹⁵ Cf. supra apartado 3.2. La raíz de la desigualdad.

que diagnosticamos a Badiou no es, pues, una excepción ni una novedad en la Filosofía contemporánea. En este caso, nos centraremos en otro autor que se dedica a poner el punto de gravedad en la igualdad, pero que la sustituye por la diferencia al tratarse de las mujeres: Jean-Jacques Rousseau.

Para pensar la ley como universalismo e igualdad, consideraremos irrenunciable retrotraerse a la obra de Rousseau. El propio Badiou piensa a Rousseau como el filósofo que estableció el concepto moderno de la política en tanto que «procedimiento que se origina en un acontecimiento y no una estructura sostenida en el ser. El hombre no es un animal político, ya que el azar de la política es un acontecimiento supra-natural» (EE, 382). Por eso, «[e]l pacto social no es un hecho que se pueda atestiguar históricamente [...] es la *forma acontecimental* que se debe suponer si se quiere pensar la verdad de ese ser aleatorio que es el cuerpo político» (EE, 382). Por otro lado, nada hace necesario ese pacto. Por tanto, «es preciso asumir [...] su absoluta no-necesidad, el azar racional, pensable retroactivamente, de su advenimiento» (EE, 382). La fórmula del pacto social es un «enunciado por el cual se constituyen en pueblo los individuos naturales antes dispersos» (EE, 382). La voluntad general como operador de la fidelidad de la política, cuya norma —y aquí llegamos a lo que nos interesaba de Rousseau— es la *igualdad*, que no se manifiesta sino mediante la ley, que «sólo es efectiva de todo el pueblo a todo el pueblo» (EE, 384). Y mientras que un decreto es una decisión cuyo objeto es particular, la ley «se refiere sólo a la verdad. De lo cual resulta de manera evidente que la voluntad general es intrínsecamente igualitaria, no pudiendo hacer acepción de personas [Cf. Gál 2,6] ni de bienes [...] la igualdad es la política» (EE, 384). Las conexiones positivas de la fidelidad al acontecimiento político que es la voluntad general las llega a denominar Badiou, con su lectura de Rousseau, *leyes políticas* (Cf. EE, 388), que van a ser, pues, la forma como se ejerza la voluntad general. Rousseau afirma que para que las decisiones de la voluntad general sean legítimas, «no siempre es necesario que sea unánime, pero es necesario que todas las voces sean tenidas en cuenta; toda exclusión formal rompe la generalidad»¹⁰⁹⁶.

En suma, en todo el capítulo sobre Rousseau, se toma el concepto de ley sin criticar lo que hasta entonces se había criticado de ella. Se la acepta como manifestación del ejercicio de un procedimiento político igualitario. Sin embargo, si para Badiou Rousseau fue el fundador del concepto moderno de la política, aquí no olvidaremos, en palabras de Rosa Cobo, que fue también el fundador del patriarcado moderno¹⁰⁹⁷, precisamente por no pensar de manera suficientemente igualitaria la igualdad.

¹⁰⁹⁶ Rousseau, J.-J., *Del contrato social*, Libro II, nota 5.

¹⁰⁹⁷ Cf. Cobo, R., *Fundamentos del patriarcado moderno*. Jean-Jacques Rousseau, Madrid, Cátedra, 1995.

En su tratado sobre la educación¹⁰⁹⁸, en el que trata la hipótesis explicativa de Emilio, a quien educará según los principios de su Filosofía –razón, autonomía, libertad, igualdad, etc.–, concretamente en su capítulo quinto, donde el joven ya ha llegado al final de su instrucción¹⁰⁹⁹, se establece la necesidad de buscarle una compañera que le convenga: Sofía, a quien, sin embargo, no se le ha educado siguiendo aquellos mismos principios sino incluso los contrarios: Sofía es muy sensible, tiene una imaginación poco moderada, su intelecto es poco preciso y no es brillante, pero es sólido y agradable. Tiene poco mundo, pero es complaciente y atenta. No miente. Aunque es de ánimo fluctuante, suele ser alegre. En cuanto a su cuerpo, es común, aunque agradable. No es bella, pero tampoco fea. Hay, sin embargo, algo en ella que seduce. Su piel es blanca y su mirada dulce. Su voz es bonita. Viste de forma sencilla y sin mucho adorno. Es modesta, casta, reservada y prudente. Sólo se perjudica a sí misma y se preocupa por ahogar sus llantos para no molestar. Su único defecto es una excesiva preocupación por la limpieza¹¹⁰⁰. Así es Sofía; o así *debe ser*¹¹⁰¹.

Si Badiou defendía la absoluta diferencia de los sexos, Rousseau, de manera análoga, defiende a partir de esa diferencia, su complementariedad¹¹⁰², si bien basada aquí en su primera versión, fundamentada en la supuesta inferioridad “natural” de las mujeres, en cuanto a capacidades intelectuales, físicas, éticas y políticas:

En la unión de los sexos, cada uno concurre de igual forma al objetivo común, pero no de igual manera. De esta diversidad nace la primera diferencia asignable entre las relaciones morales de uno y otro. Uno *debe ser* activo y fuerte, el otro pasivo y débil: *es totalmente necesario* que uno quiera y pueda; basta que el otro resista poco. Establecido este principio, de él se sigue que la mujer está hecha especialmente para agradar al hombre; si el hombre *debe* agradar a su vez, es una necesidad menos directa, su mérito está en su potencia, agrada por el solo hecho de ser fuerte¹¹⁰³.

En ninguno de los ámbitos más que en su discurso sobre las mujeres, Rousseau apela a la fuerza como mérito que legitime el *statu quo*. Pero en la relación entre los sexos, esta diferencia física funda una diferencia moral; esto es: lo factual determina lo normativo, los hechos legitiman los derechos: el sexo determina el género. «Sofía *debe ser* mujer igual que Emilio es hombre; es decir, tener todo lo que conviene a la constitución de su especie y de su sexo para ocupar su puesto en el

¹⁰⁹⁸ Rousseau, J.-J., *Emilio o De la educación*, Madrid, Alianza, 2011.

¹⁰⁹⁹ Cf. *Ib.*, p. 520.

¹¹⁰⁰ Cf. *Ib.*, p. 622-626.

¹¹⁰¹ ¿Podríamos realizar aquí un paralelismo entre las jóvenes contemporáneas a las que caracteriza Badiou sin saber en base a qué estudio sociológico?

¹¹⁰² Como habíamos citado más arriba, según la ideología patriarcal «es la naturaleza diferente pero complementaria de las mujeres y los hombres lo que justifica las distintas funciones y posiciones sociales de los mismos» (De Miguel, A., “Prólogo”, en Stuart Mill, J., *op. cit.*, p. 27).

¹¹⁰³ Rousseau, J.-J., *Emilio*, *op. cit.*, p. 565.

orden físico y moral»¹¹⁰⁴. Así, en la relación entre el hombre y la mujer, los hechos que se encuentra Rousseau en su época, coinciden con su propia teoría y con los deberes que impone a Emilio y a Sofía: «Mujer, honra a tu jefe: es él quien trabaja para ti, quien gana tu pan, quien te alimenta: he ahí el hombre»¹¹⁰⁵; «Hombre, ama a tu compañera: Dios te la da para consolarte en tus penas, para aliviarte en tus males: he ahí la mujer»¹¹⁰⁶.

Para fundamentar esta teoría de la complementariedad desigual, como decíamos, Rousseau parte de la premisa de la diferencia de los sexos:

no hay paridad alguna entre ambos sexos. El macho sólo es macho en ciertos instantes, la hembra es hembra toda su vida o al menos toda su juventud; todo la remite sin cesar a su sexo [...] Necesita miramientos durante su embarazo, necesita reposo en los partos, necesita una vida blanda y sedentaria para amamantar a sus hijos; necesita para educarlos paciencia y dulzura, un celo y un cariño que nada desalienta; sirve de unión entre ellos y su padre, ella sola se los hace amar y le da la confianza de llamarlos suyos. ¡Cuánta ternura y cuidados no necesita para mantener en la unión a toda la familia!¹¹⁰⁷.

A lo que, por si fuera poco, añade: «Cuando la mujer se queja de la injusta desigualdad que en este punto han puesto los hombres, se equivoca; esa desigualdad no es una institución humana, o al menos no es obra del prejuicio sino de la razón»¹¹⁰⁸. Al contrario que los varones como Emilio, las mujeres «*deben* estar sujetas desde hora temprana»¹¹⁰⁹. La naturaleza femenina coincide con las convenciones sociales: «Ésta es la realidad, y ya hemos visto por qué *debe ser* así»¹¹¹⁰. Y es que, de hecho, «siempre que se ha pretendido erigir a la naturaleza en norma, lo que se ha hecho en realidad ha sido calificar de “natural” aquello que *a priori* se pretendía justificar y legitimar»¹¹¹¹.

Consideramos irrenunciable rescatar ciertos textos ilustrados que apelan a la Naturaleza en aras a derribar los sistemas de dominación que impiden que se mantenga uno de los pilares básicos de las proclamaciones ilustradas: la igualdad, y concretamente desde una perspectiva feminista, la igualdad entre los sexos. Desde este punto de vista, es clave en el asunto del Derecho natural, la voz “Mujer (Derecho Natural)” de la *Enciclopedia* de Diderot, en que se distingue aquél del Derecho positivo para constatar que, siendo el matrimonio un contrato propio de la ley civil, que estipula la superioridad de una de las partes, en general el varón, ello no impide que la mujer, si posee mayores

¹¹⁰⁴ *Ib.*, p. 564.

¹¹⁰⁵ *Ib.*, p. 692.

¹¹⁰⁶ *Ib.*, p. 699.

¹¹⁰⁷ *Ib.*, pp. 569-570.

¹¹⁰⁸ *Ib.*, p. 570.

¹¹⁰⁹ *Ib.*, p. 583.

¹¹¹⁰ *Ib.*, p. 609.

¹¹¹¹ Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, op. cit., pp. 145-146.

méritos o inteligencia que su marido, pueda, de acuerdo a la ley natural, instituirse como predominante en esa sociedad bipersonal: «sería difícil demostrar que la autoridad del marido proviene de la naturaleza ya que este principio es contrario a la igualdad natural de los hombres y de la sola capacidad de mandar no se deriva el derecho de hacerlo efectivamente»¹¹¹². De esta manera, este texto es reflejo de la constante en la época de apelar igualmente a la Razón y a la Naturaleza para argumentar contra los prejuicios y las costumbres y, en este caso, concretamente, contra las leyes civiles del Derecho positivo, que en caso de no atenerse a la ley natural, sería perfectamente legítimo que fueran reelaboradas e incluso contradichas, pero además da un paso más, socavando una ideología patriarcal que mantenían incluso los autores más ilustrados y radicales de la época, al reproducir el transhistórico prejuicio de la inferioridad de la mujer y la necesidad de su sumisión.

«Una vez que se ha demostrado que el hombre y la mujer no están ni *deben* estar constituidos igual, ni de carácter ni de temperamento, se sigue que no deben tener la misma educación»¹¹¹³. La subordinación de sus aprendizajes a los intereses y el bienestar de los hombres, su dependencia con respecto a las opiniones del resto, la debilidad de su cuerpo y de su mente a la que se encamina toda su educación basada en la supuesta inferioridad de su sexo; todo ello se cifrará en su absoluta sujeción: «siendo la dependencia un estado natural de las mujeres, las jóvenes se sienten hechas para obedecer. Por la misma razón tienen o *deben* tener poca libertad»¹¹¹⁴. «La relación social de los sexos es admirable. De esta sociedad resulta una persona moral cuyo ojo es la mujer y el brazo el hombre [...] Si la mujer pudiera elevarse tan bien como el hombre a los principios, y el hombre tuviera tan bien como ella el espíritu de los detalles, siempre independientes uno de otro vivirían en discordia eterna y su sociedad no podría subsistir. Pero en la armonía que reina entre ellos todo tiende al fin común»¹¹¹⁵.

A pesar de todo ello, tal y como veremos que defiende Celia Amorós, no se trata de renunciar a los principios ilustrados –la libertad, la igualdad, el uso crítico de la razón, la distribución igualitaria del poder, la crítica a la desigualdad, etc.–, que fueron en gran parte contruidos y defendidos por este autor y constituyen, muy a su pesar, armas para la transformación de la sociedad patriarcal y para la emancipación de la mujer. Se trataría de ilustrar la Ilustración a partir de sus propios fundamentos, puesto que hay un «vínculo entre feminismo e Ilustración [...] un vínculo genuino del que no se puede renegar»¹¹¹⁶. El feminismo «se constituye en la coherente radicalización del proyecto ilustrado»¹¹¹⁷.

¹¹¹² *Apud.* Puleo, A. (ed.), *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 38.

¹¹¹³ Rousseau, J.-J., *Emilio*, *op. cit.*, p. 573.

¹¹¹⁴ *Ib.*, pp. 584-585.

¹¹¹⁵ *Ib.*, p. 596-597.

¹¹¹⁶ Amorós, C., *Tiempo de feminismo*, *op. cit.*, p. 323.

¹¹¹⁷ *Idem.*

Optamos, así, por «decidir no divorciarnos del proyecto ilustrado que, con todo, ha sido el menos malo de nuestros amores. El más profundo, como toda relación amor-odio hacia un amante tan antiguo y ambiguo como el legado ilustrado. “Ni contigo ni sin ti tienen mis males remedio. Contigo porque me matas (¡ay, Olympe de Gouges!) y sin ti porque me muero...”¹¹¹⁸.

2.3.2. *Ilustrar la Ilustración: no hay universalismo sin igualdad.*

Dada la necesidad de acudir críticamente al proyecto ilustrado, pero precisamente para no renunciar a esos principios que lo fundamentan y que le son propios –concretamente, como estamos proponiendo aquí, el universalismo y la igualdad–, consideramos irrenunciable acudir, tal y como hemos ido desarrollando a lo largo de todo el trabajo, a la propuesta universalista de una de las más brillantes e influyentes teóricas del feminismo filosófico en España: Celia Amorós. Su trabajo se ha enfocado en el feminismo ilustrado¹¹¹⁹, también conocido como feminismo de la igualdad, que propone una igualdad de los sexos mediante la supresión del género y, por tanto, se opone a la ideología patriarcal que reproduce la desigualdad social, política y económica de los sexos, que los jerarquiza de tal modo que las mujeres quedan en una posición subordinada respecto de los privilegios de los varones, basando su discurso en una supuesta diferencia de naturaleza.

El feminismo sería, así, una radicalización de los pensamientos ilustrados. El feminismo “ilustra” a la Ilustración. El feminismo es un producto genuinamente moderno que se asume como una ilustración de la Ilustración¹¹²⁰: «la estrategia discursiva del feminismo consistiría en apurar la interpretación de las reglas de uso de las abstracciones ilustradas en su sentido más radicalmente universalista»¹¹²¹. El nervio reivindicativo del feminismo «ha de nutrirse de la fuerza universalizadora de los conceptos ilustrados radicalizándolos»¹¹²². El vínculo entre feminismo e Ilustración es un vínculo genuino del que no se puede renegar. El feminismo se construye en la coherente radicalización del discurso ilustrado¹¹²³. Hay una fidelidad al *ethos* ilustrado, o compromiso con el mismo en tanto que proyecto crítico¹¹²⁴.

Pues bien, si el universalismo y la igualdad tienen su fundamento en el discurso ilustrado, en tanto que «proceso crítico-reflexivo que genera ciertas abstracciones con virtualidades universalizadoras»¹¹²⁵, y pone en cuestión ciertas instituciones, prácticas, jerarquías y legitimaciones, se trataría

¹¹¹⁸ *Ib.*, p. 368.

¹¹¹⁹ Denominado así porque se basa en teóricas y teóricos ilustrados como Poulain de la Barre, Olympe de Gouge y Mary Wollstonecraft (Cf. Amorós, C., *Tiempo de feminismo*, op. cit.).

¹¹²⁰ Cf. *Ib.*, p. 83.

¹¹²¹ *Ib.*, p. 185.

¹¹²² *Ib.*, p. 283.

¹¹²³ Cf. *Ib.*, p. 323.

¹¹²⁴ Cf. *Ib.*, p. 356.

¹¹²⁵ Amorós, C., *Vetas de Ilustración*, op. cit., p. 222.

de volver a su propuesta de un universalismo igualitario de Alain Badiou, desligándolo de las incoherencias que hemos extraído y haciendo que radique efectivamente en la igualdad. De este modo, el feminismo de la igualdad se presenta también como fundador del universalismo. Pero, ¿en qué sentido? Como advertíamos, «hemos hecho la experiencia de cuánto de fraudulento había en estos universales, definidos como lo genéricamente humano a la vez que eran usurpados por los varones, que los modularon a su medida»¹¹²⁶, esto es, resultaron ser, históricamente, universales sustitutorios¹¹²⁷, pero no por ello hemos de renunciar a ellos. El feminismo cumple «una función subversiva de radicalización y ampliación máxima de la universalidad –coextensiva, por fin, a la especie–, a la que han aspirado los discursos filosóficos liberadores»¹¹²⁸. Se trata, por tanto, de fundar un universalismo interactivo que

reconoce la pluralidad de modos de ser humano y las diferencias entre humanos [...] el universalismo interactivo considera la diferencia como un punto de partida para la reflexión y la acción. En este sentido, “universalidad” es un ideal regulativo que no niega nuestra identidad encarnada e incorporada, sino que pretende desarrollar actitudes morales y fomentar transformaciones políticas que puedan producir un punto de vista aceptable para todos y todas. La universalidad no es el consenso ideal de seres ficticiamente definidos, sino el proceso concreto en política y moral del esfuerzo concreto de los seres encarnados luchando por la autonomía¹¹²⁹.

No cabe, pues, renunciar a las abstracciones universalizantes propias de la Ilustración que producen efectos de irrancionalización del *statu quo*¹¹³⁰ y desde las cuales se puede elaborar una crítica de las abstracciones incoherentes, por no incluir a todos los que corresponde incluir según su propia lógica¹¹³¹. «El hecho de que se hayan formado desde “afuera constitutivos”, ¿acaso las hace para siempre sospechosas e inoperantes? Sabemos que la universalidad, al operar sobre una “totalidad-destotalizada como lo es la frágil totalidad humana, sólo puede ser asintótica, un ideal permanente desplazado, una tarea infinita»¹¹³².

Esta idea puede comprenderse con la resignificación que Butler realiza del concepto de “universal”, asumiendo que es necesario reivindicar ese término para la política feminista, aunque manteniendo la perspectiva crítica: «El término “universalidad” debe permanecer permanentemente

¹¹²⁶ *Ib.*, p. 201.

¹¹²⁷ Nos habíamos referido ya en el apartado 3.3. de la sección II a este concepto de Seyla Benhabib según el cual se usurpa lo genéricamente humano pretendiendo hablar por todos y todas, sustituyendo, por ejemplo, la posición privilegiada del varón, por una supuesta humanidad de la que, en realidad, queda excluida la mitad del género humano, y que precisamente heterodesigna a “la mujer” de manera esencialista, subordinándola.

¹¹²⁸ Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, op. cit., p. 55.

¹¹²⁹ Benhabib, S., *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, op. cit., p. 153.

¹¹³⁰ Cf. Amorós, C., *Tiempo de feminismo*, op. cit., p. 185.

¹¹³¹ Cf. Amorós, C., *La gran diferencia*, op. cit., p. 315.

¹¹³² Amorós, C., *Tiempo de feminismo*, op. cit., p. 282.

abierto, permanentemente contestado, permanentemente contingente, para no cerrarlo a futuras demandas de inclusión [...] En este sentido, no me estoy librando de la categoría, sino tratando de sustraerlo de su peso fundacionalista para remitirlo a un lugar de contestación política permanente»¹¹³³.

Consideramos que es claro aquí el paralelo con la noción badiouana de verdad (*sive* lo universal), en tanto que adviene en una situación concreta, se origina en un mundo particular, pero, al mismo tiempo, universalmente aplicable. Toda verdad «funciona de manera transmundana, si se entiende por “mundo” una totalidad materialista compuesta por cuerpos y lenguajes. Creada en un mundo, vale actualmente para otros mundos y virtualmente para todos» (SM, 26). Por tanto, del mismo modo que Badiou sostiene que todo acontecimiento lo es de una situación, en el sentido en el que, aunque rompe con el mundo del que surge, arranca precisamente de sus mismos materiales; es por ello por lo que se debe, asimismo, subrayar que cada crítica subjetiva toma pie en cierta tradición y, al mismo tiempo confronta con su tradición en tanto que sujeto crítico: «la única sociedad que nos es posible transformar sin correr el riesgo de destruirla es aquella a la cual pertenecemos; pues los cambios que introducimos en ella pertenecen también a ella misma»¹¹³⁴. El sujeto ilustrado es un espíritu crítico nacido en cierta tradición y cultura, pero crítico con ellas. Amorós expresa esta idea a través de una paráfrasis de la célebre sentencia kantiana: «identidad sin subjetividad es ciega, así como una presunta subjetividad sin identidad es vacía»¹¹³⁵. Empleando, asimismo, la definición que Jean-Paul Sartre da de libertad en su *Saint Genet*, Amorós afirma que «La libertad [...] es lo que nosotros hacemos de lo que han hecho de nosotros»¹¹³⁶. Así, la identidad sería aquello que han hecho de nosotros, lo que estaría relacionado con el pasado en tanto que determinación adscriptiva; mientras que la subjetividad connotaría libertad y futuro, en tanto que proyecto y elección¹¹³⁷.

Por otro lado, en línea con esta idea, siendo así que los procedimientos políticos emancipatorios en Badiou requerían de un sujeto fiel a un acontecimiento que hiciera durables sus consecuencias en el proceso de construcción de una verdad, los agentes de esos procesos de transformación serán denominados por parte de Amorós “sujetos emergentes”¹¹³⁸, que son los promotores del proceso ilustrado de cambio de las antiguas legitimaciones y cuyo potencial es de universalización e igualdad. Ambos autores rechazan, por tanto, renunciar al concepto de sujeto, al considerarlo un requisito de toda política emancipatoria, en concreto, la «condición *sine qua non* para la viabilidad de su [del

¹¹³³ Butler, J., «Contingent Foundations: Feminisms and the Question of “Postmodernism”» en *Feminists Theorize the Political*. Ed. Judith Butler & Joan Wallach Scott. New York: Routledge, 1992, pp. 3-21, aquí p. 8.

¹¹³⁴ Amorós, C., *Vetas de Ilustración*, op. cit., p. 103.

¹¹³⁵ *Ib.*, p. 161.

¹¹³⁶ *Ib.*, pp. 77-78.

¹¹³⁷ «En las obras de teatro de Sartre, la decisión pura adecuada a la afirmación de la libertad se lleva el valor positivo, mientras que los cálculos de oportunidad o la sumisión a los supuestos determinismos pasan del lado negativo» (LM, 460).

¹¹³⁸ Cf. Amorós, C., *La gran diferencia*, op. cit., p. 111.

feminismo] proyecto emancipatorio con respecto a las constricciones de una sociedad patriarcalmente configurada»¹¹³⁹. Ahora bien, esa presunción ineludible de un sujeto como agente de un proceso de transformación implica, según Amorós, el horizonte normativo que se halla impregnado de una serie de principios asociados a la propia noción de sujeto de la tradición ilustrada: autonomía, capacidad reflexiva y crítica, participación en el espacio público, etc. El feminismo apuesta por una sociedad de sujetos en el orden del deber ser, es decir: es un proyecto normativo, no descriptivo¹¹⁴⁰. Deber ser como instancia normativa o conjunto de enunciados contrafácticos —que se contraponen a otros descriptivos— con respecto a la realidad social existente¹¹⁴¹. Para Badiou, en cambio, aunque tampoco le otorga un carácter descriptivo, no puede ser un sujeto normativo, sino prescriptivo de una posibilidad imposible desde el punto de vista de lo descrito por el saber de la situación. Los procesos políticos de verdad señalan lo que *puede ser* al margen de la situación, no lo que *debe ser*.

No obstante, ¿podríamos establecer un cruce entre sendas teorías a través de las categorías de Sartre? El concepto de sujeto de Celia Amorós se comprende, de acuerdo con ella, a partir de la «concepción del ser humano como existencia, como proyecto constituyente que crea las significaciones en su transcendencia hacia el mundo»¹¹⁴². Se trata de entender al sujeto, con Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre —recordemos: primer maestro de Badiou—, «en tanto que capacidad de transcendencia con respecto a características adscriptivas o a situaciones dadas»¹¹⁴³. Esa capacidad de transcendencia no es sino lo que «posibilita que nunca nos identifiquemos por completo con nuestra identidad, que estemos permanentemente reinterpretándola y redefiniéndola»¹¹⁴⁴. Sujeto, por tanto, no identitario, provisto por ello de cierto margen de maniobra respecto de situaciones constrictivas. «Entre subjetividad e identidad [...] parece haber una relación de proporcionalidad inversa: a mayor “sobrecarga de identidad” —y la de género es el paradigma mismo de identidad constrictiva—, menor grado de subjetividad, invirtiendo el proceso por el que el sujeto de la modernidad se constituyó emancipándose de las identidades adscriptivas estamentales. Lo que significa menor espacio crítico-reflexivo»¹¹⁴⁵. Habíamos defendido con Badiou y su lectura de Pablo de Tarso, un universalismo que, no obstante, debía atravesar las diferencias para ir más allá de las identidades. De modo análogo, si entendemos al sujeto del universalismo en tanto que proyecto, afirmar que «nunca se le adhieren características dadas, ni biológica ni discursivamente producidas, sin que medie un elemento crítico-problemático implicado en la forma misma en que son apropiadas y vividas [...] las identidades, cuando van íntimamente unidas a un proyecto emancipatorio, no se ontologizan ni se reifican, sino

¹¹³⁹ Amorós, C., *Tiempo de feminismo*, op. cit., p. 24.

¹¹⁴⁰ Cf. *Ib.*, p. 363.

¹¹⁴¹ Cf. *Ib.*, p. 183.

¹¹⁴² Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, op. cit., p. 61.

¹¹⁴³ Amorós, C., *Tiempo de feminismo*, op. cit., p. 29.

¹¹⁴⁴ *Ib.*, p. 30.

¹¹⁴⁵ *Ib.*, p. 298.

que, podríamos decir, se vuelven funcionales para la propia lucha emancipatoria en cuyo proceso, a su vez, se transforman y se redefinen permanentemente»¹¹⁴⁶. Se trata de la buena fe sartreana, entendida como libertad en situación y contraria, por tanto, a la mala fe, que consistiría en tomar la libertad por facticidad o hacer de la facticidad libertad¹¹⁴⁷: «renegación de la facticidad que me viene por el otro y cuya asunción por mí no-facultativa. Al ser la facticidad la otra cara de la libertad, la renegación de la primera implica la mistificación de la segunda»¹¹⁴⁸. En palabras del propio Sartre, la mala fe es

cierto arte de formar conceptos contradictorios, es decir, que unen en sí una idea y la negación de esta idea. El concepto de base así engendrado utiliza la doble propiedad del ser humano, de ser *una facticidad y una trascendencia*. Estos dos aspectos de la realidad humana, en verdad, son y deben ser susceptibles de una coordinación válida. Pero la mala fe no quiere ni coordinarlos ni superarlos en una síntesis. Para ella se trata de afirmar la identidad de ambos conservándoles sus diferencias. Es preciso afirmar la facticidad como *siendo* la trascendencia y la trascendencia como *siendo* la facticidad, de manera que se pueda, en el instante en que se capta la una, encontrarse bruscamente frente a la otra [...] para hacer posible un perpetuo deslizamiento del presente naturalista a la trascendencia, y viceversa [...] Sólo que la ambigüedad necesaria para la mala fe procede de afirmar que *soy* mi trascendencia en el modo de ser de la cosa¹¹⁴⁹.

Contra esta opción, debe mantenerse la distancia entre la facticidad y la trascendencia. Sin embargo, mostraremos que Badiou no logra mantener esa distancia, y ello tendrá que ver precisamente con su negativa a considerar un referente normativo y creer, al contrario, que cada proceso de verdad prescribe aquí la posibilidad de realizar el universalismo y la igualdad, sin distancia posible con esos principios. Antes de atender a la necesidad de esta distancia, mediante todo el desarrollo que expondremos en el último capítulo, terminaremos el presente con el concepto de igualdad al que el universalismo no puede renunciar.

2.3.3. *El concepto de igualdad a distancia*

Que el propio Badiou no renuncia a las categorías de la modernidad es claro por su propio testimonio: «No sólo mantengo que la filosofía es hoy posible, sino además que esta posibilidad no tiene la forma de la travesía de un final. Se trata, al contrario, de saber lo que quiere decir dar *un paso*

¹¹⁴⁶ *Ib.*, p. 361.

¹¹⁴⁷ Cf. *Ib.*, pp. 383-384.

¹¹⁴⁸ Amorós, C., “La política, las mujeres y lo iniciático”, *op. cit.*, nota 3.

¹¹⁴⁹ Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 2013, cap. II, “La mala fe”, sección II, “Las conductas de mala fe”, pp. 106-108.

más. Un solo paso. Un paso en la configuración moderna, que vincula, desde Descartes, a las condiciones de la filosofía los tres conceptos nodales que son el ser, la verdad y el sujeto» (M, 13); «la tarea es retomar el hilo de la razón moderna, da un paso más en la filosofía de la “meditación cartesiana”» (M, 57). Ese paso más que reclamaba en su *Manifiesto* se especifica en su *Segundo manifiesto* del siguiente modo: «Descartes hablaba de la “creación de las verdades eternas”. Yo retomo ese programa, pero sin la ayuda de Dios» (SM, 137). Asimismo, en su último gran libro *L’Immanence des vérités*, afirma que «una verdad es una producción inmanente en un mundo determinado: no es algo que exista desde toda la eternidad en un cielo inteligible, es una producción. Las verdades universales son inmanentes a los mundos reales *porque son ahí creadas*. Por Dios, decía Descartes. Nosotros ponemos los pies en la tierra [*ramenons ça sur terre*]: las verdades son creadas por un sujeto humano, personal o impersonal, individual o colectivo, en mundos determinados, con materiales determinados» (IV, 21)

En efecto, Badiou, como Amorós, tal y como hemos desarrollado en el anterior apartado, se negaría a renunciar a abstracciones universalizantes propias de la modernidad, como la de sujeto o, como proponemos primordialmente aquí, el concepto de igualdad. Sin embargo, esta idea toma carices distintos en el autor francés. Como hemos adelantado, para él no es un ideal regulativo, como en la Ilustración, aunque Badiou sí lo piensa como prescripción y no como mera descripción. Pero para él no se trata de un proyecto que se quiera conseguir, sino que «es lo que se declara a la luz del acontecimiento, aquí y ahora, como lo que es, y no como lo que debe ser» (AM, 79). No es, por lo tanto, un a priori o un trascendental que funcione como idea regulativa para nuestro pensamiento político, sino que nos concierne de forma inmanente en cada situación. Se trata siempre de una política igualitaria en acto: «la igualdad no es un objetivo de la acción, es un axioma suyo. No hay política ligada a la verdad sin la afirmación [...] de una capacidad universal para la verdad política» (AM, 79). El axioma igualitario es inmediato e inherente a una secuencia política verdadera. No designa lo que debe ser, sino lo que es. «El axioma igualitario está presente en los enunciados políticos, o no lo está [...] Lo que quiere también decir: hay política, en el sentido en que la filosofía enfrenta a ella su pensamiento, o no la hay» (AM, 79). No se debe «buscar en el mundo empírico realizaciones más o menos aproximativas» (AM, 79). En cada situación, en cada mundo, puede advenir un acontecimiento y es ahí, en cada caso, donde se trabaja por la continuación de sus consecuencias en la labor de una verdad política: «lo posible político debe hacer la prueba de su posibilidad. Ya no se trata de disentir con respecto a las condiciones de realización de un posible, se trata de crear lo posible mismo. Es preciso reconocer que esto solo puede realizarse con el material de aquello que por lo general se considera absolutamente imposible. Por esta razón, la separación respecto de la aspiración del poder a lo ilimitado toma la forma de una creación pura» (C2, 43). Así, dado que, según Badiou, «la política es el arte de lo imposible» (TS, 338), un acontecimiento político instauraría la igualdad misma en el

mundo. Aunque atenderemos en profundidad a lo que no consideraremos sino una sutura de la distancia, recurriremos por ahora a ciertas críticas de esta forma de concebir la igualdad.

En discusión con la conferencia de Badiou “Huit thèses sur l’universel” (noviembre de 2004), Balibar pronunció otra, el 2 de febrero de 2007, en un encuentro organizado por la School of Social Sciences de la Universidad de California, en Irvine, titulada “Une discussion avec Alain Badiou sur l’universalisme”¹¹⁵⁰.

Balibar resume la propuesta del universalismo igualitario de Badiou del siguiente modo:

Al comienzo de su ensayo sobre san Pablo, Badiou opone un verdadero humanismo de la igualdad, que borra o suprime las diferencias genealógicas, antropológicas o sociales (judío/griego, hombre/mujer, amo/esclavo), un universalismo resultante del cristianismo y más tarde secularizado por el republicanismo moderno; a un *falso* universalismo¹¹⁵¹, un “simulacro” de universalismo [...] el universalismo del mercado mundial liberal [...] que se basa no en la *igualdad*, sino en la *equivalencia*, e integra así en su homogeneidad formal la producción permanente de identidades rivales¹¹⁵².

Balibar, por su parte, haciendo prácticamente una enmienda a la totalidad, declara que no hará un alegato ni a favor ni en contra del universalismo como tal, pues considera que deben integrarse ciertas condiciones contradictorias del universalismo, adoptando un punto de vista crítico y dialéctico¹¹⁵³. De hecho, considera que el universalismo no puede oponerse al particularismo como su opuesto, sino que lo universal sólo puede contradecirse desde el interior, sobre la base de su propia lógica¹¹⁵⁴. Por otro lado, la universalidad singular que piensa Balibar no es la afirmación igualitaria paulina como fundación, según Badiou, del universalismo, sino el principio o la proposición cívica de la *igualibertad* (*égaliberté*)¹¹⁵⁵, cuyas características serían las siguientes:

1) Su estructura es refutativa, en tanto que se fundamenta en la crítica teórica y el rechazo práctico de desigualdades, injusticias y privilegios establecidos. Los individuos y los grupos sometidos se rebelan en nombre de principios reconocidos oficialmente, pero negados en la práctica¹¹⁵⁶.

¹¹⁵⁰ Cf. Balibar, É., “Une discussion avec Alain Badiou sur l’universalisme”, en *Des universels. Essais et conférences*, Paris, Galilée, 2016.

¹¹⁵¹ Balibar vuelve sobre esta crítica a la dicotomía entre un universalismo verdadero y uno falso hacia el final de su capítulo «“Histoire de la vérité”. Alain Badiou dans la philosophie française», en *Alain Badiou. Penser le multiple*, L’Harmattan, Paris, 2002, pp. 497-523.

¹¹⁵² Balibar, É., “Une discussion avec Alain Badiou sur l’universalisme”, *op. cit.*, p. 135.

¹¹⁵³ Cf. *Ib.*, pp. 131-132.

¹¹⁵⁴ Ya hemos dicho que Étienne Balibar es uno de los althusserianos que traicionaron a Althusser en el sentido más badiouano del término, siendo Balibar el que mejor cumple con este calificativo, por volver explícita y claramente a la filosofía de Hegel tras haber visto la verdad de la crítica althusseriana al mismo.

¹¹⁵⁵ Cf. Balibar, “Une discussion avec Alain Badiou sur l’universalisme”, *op. cit.*, pp. 138-139.

¹¹⁵⁶ Negada a “la parte de los sin-parte”, diría análogamente Rancière, a quien el propio Balibar menciona, junto con la fórmula de Merleau-Ponty, “el poder de los sin-poder”.

2) Aunque debe siempre estar instituida, no es una institución como las otras, sino una archi-institución (de ἀρχή, que es lo que controla o es principio de algo) en el sentido de que precede a todas las otras. Se trata del derecho a tener derechos que los individuos se atribuyen a sí mismos. No se trata de una universalidad natural o relativa a una esencia, sino ligada a la contingencia de la insurrección o de la lucha, esto es, a cierto esfuerzo o *conatus*¹¹⁵⁷.

3) Hay una violencia inherente, intrínseca a la institución de lo universal. Se trata de un riesgo inevitable¹¹⁵⁸: «Ello no constituye un riesgo que debamos evitar correr, porque de hecho es inevitable»¹¹⁵⁹.

La crítica que se le dirige a Badiou es, en definitiva, que su universal, entendido bajo la lógica de lo “verdadero”, no tiene excepciones o contradicciones internas.

Si bien no adoptaríamos sin polémica toda la teoría de Balibar en torno a la igualibertad, estos tres puntos nos resultan relevantes para una lectura crítica del concepto de igualdad en Badiou. En concreto, lo que encontramos aquí acertado es precisamente lo que Žižek señala, aunque no de forma acrítica: «Balibar apunta a un agente político que insiste en su demanda “imposible” de *égaliberté* contra cualquier orden positivo que le dé satisfacción»¹¹⁶⁰, lo que parece «remitirse fundamentalmente a la oposición kantiana entre el orden constituido de la realidad objetiva y la idea de libertad que solo puede funcionar como un punto de referencia regulador, puesto que nunca se actualiza plenamente desde el punto de vista ontológico»¹¹⁶¹. Por ello, la *égaliberté* es y «debe seguir siendo un ideal futuro inaccesible, una *démocratie à venir*, a la cual es posible acercarse lentamente pero manteniéndola siempre a distancia»¹¹⁶².

Žižek considera que esta inaccesibilidad y puesta a distancia de la igualdad está también en la filosofía de Badiou¹¹⁶³, si bien nosotros hemos mostrado ya que se trata de todo lo contrario, y que no hay en este autor una «“imposible” comunidad por-venir fundada en la fidelidad al acontecimiento-verdad, como la comunidad de los creyentes en Jesús o la comunidad revolucionaria»¹¹⁶⁴, sino la posibilidad misma de esa imposibilidad. No consideramos, por tanto, que ello se halle en Badiou, aunque *debería* hacerlo. Por otro lado, tampoco creemos, como Žižek, que estos autores consideren imposible intrínsecamente la realización de sus propuestas políticas porque si ocurriese,

¹¹⁵⁷ Cf. Balibar, É., “Une discussion avec Alain Badiou sur l’universalisme”, *op. cit.*, pp. 141-142.

¹¹⁵⁸ Cf. *Ib.*, p. 142.

¹¹⁵⁹ *Ib.*, p. 144.

¹¹⁶⁰ Žižek, *El espinoso sujeto*, *op. cit.*, p. 253.

¹¹⁶¹ *Ib.*, p. 253.

¹¹⁶² *Ib.*, p. 259.

¹¹⁶³ «El kantismo de Badiou se pu[e]de discernir precisamente en el modo en que él limita el alcance de la verdad: aunque la verdad es universal y necesaria como la verdad de una situación, no puede nombrar el todo de esa situación, sino existir sólo como el esfuerzo infinito, incesante, por discernir en la situación las huellas del acontecimiento-verdad, en una homología exacta con el esfuerzo ético infinito kantiano [...] A juicio de Badiou, este excedente *innombrable*, que forma parte de la situación pero se resiste por siempre a ser nombrado, queda definido precisamente en cada uno de los cuatro “genéricos” de la verdad: es la comunidad en política, el goce sexual en el amor, y así sucesivamente» (*Ib.*, p. 181).

¹¹⁶⁴ *Ib.*, p. 184.

caerían en el Terror o el totalitarismo, y por tanto nada tiene que ver con el anhelo de un amo que se responsabilice de las consecuencias de su realización; lo que consideramos es que, su imposibilidad es necesaria para no perder la idea misma que quiere fundarse. No se trata de adoptar la actitud de un “alma bella”, puesto que hay una propuesta de continuar las consecuencias de un acontecimiento; de trata de no olvidar –lo que Badiou no logra evitar– que la verdad política que surge a partir de la fidelidad a un acontecimiento, no será nunca la Verdad como idea de una organización política perfecta.

Para terminar este apartado, y haciéndonos eco de la mención que Žižek hace de Kant, pero estableciendo nosotros una distancia entre el filósofo de Königsberg y Badiou, acudiremos a su *Crítica de la razón pura* para dejar meramente anunciada una idea a la que volveremos al final de la tesis, aunque entonces lo haremos de la mano de un filósofo ciertamente afín a Badiou: Platón.

Sabemos que una idea, para Kant, es un «concepto formado por nociones, que sobrepasa la posibilidad de la experiencia»¹¹⁶⁵, o, dicho de otra forma, «un concepto necesario de la razón, al que no le puede ser dado ningún objeto congruente de los sentidos»¹¹⁶⁶. Es por ello por lo que una idea «indica, no cómo está constituido un objeto, sino cómo hemos de *buscar* nosotros, bajo su dirección, la constitución y la conexión de los objetos de la experiencia en general»¹¹⁶⁷.

Por supuesto, en el uso teórico de la razón, es inadmisibles basarse en ideas, pero en la práctica, o en todo lo que se basa en la libertad, es necesario hacerlo, pues «no son en modo alguno meras quimeras»¹¹⁶⁸: «Pues con respecto a la naturaleza, la experiencia nos suministra la regla y es la fuente de la verdad; pero con respecto a las leyes morales [leyes de la libertad], la experiencia es (¡desgraciadamente!) la madre de la apariencia ilusoria, y es sumamente reprehensible tomar las leyes acerca de lo que yo debo hacer, de aquello que es hecho, o pretender limitarlas con ello»¹¹⁶⁹, puesto que ello no constituye sino una falacia naturalista que pretende inferir el deber ser del ser. Resulta, por cierto, chocante leer una sentencia análoga a esta teoría kantiana en Badiou, que señala en su *Ética* que el error de poder «adosar una “ética” al relativismo cultural [...] equivale a pretender que un simple estado contingente de las cosas pueda ser el fundamento de una Ley» (*E*, 54-55). Así, por ejemplo, «[q]uien quisiera obtener de la experiencia los conceptos de la virtud¹¹⁷⁰ [...] ese tal haría de la virtud una cosa imposible y ambigua, mudable según el tiempo y las circunstancias, y que no podría emplearse para regla alguna»¹¹⁷¹.

¹¹⁶⁵ *KrV*, B377.

¹¹⁶⁶ *Ib.*, B383.

¹¹⁶⁷ *Ib.*, B699.

¹¹⁶⁸ *Ib.*, B371.

¹¹⁶⁹ *Ib.*, B375.

¹¹⁷⁰ Kant está criticando aquí a los realistas políticos, como por ejemplo Brucker.

¹¹⁷¹ *KrV*, A315.

En definitiva, por tanto, la igualdad, según lo que hemos expuesto, aunque en contra del pensamiento de Badiou, sería en este sentido «una idea necesaria, que se debe poner por fundamento no solamente en el primer diseño de la constitución de un Estado, sino también en todas las leyes; y en ella, al comienzo, se debe hacer abstracción de los obstáculos presentes, que quizá no surjan tanto de la naturaleza humana de manera inevitable¹¹⁷², sino más bien del abandono de las auténticas ideas en la legislación¹¹⁷³»¹¹⁷⁴. Aunque la idea de igualdad «nunca llegue a realizarse, es, empero, enteramente acertada la idea que instaure ese *maximum* como arquetipo¹¹⁷⁵, para llevar, de acuerdo con él, la constitución jurídica de los hombres cada vez más cerca de la mayor perfección posible. Pues cuál haya de ser el grado máximo, en el cual deba detenerse la humanidad, y cuán grande haya de ser, por tanto, la grieta [*Kluft*¹¹⁷⁶] que necesariamente quede entre la idea y su realización, eso nadie puede ni debe determinarlo»¹¹⁷⁷.

Capítulo 3. Lo inmortal, infinito y eterno sin Dios

Pero en algo, con todo, nos acercamos –sea en nuestro gran espíritu, sea por naturaleza– a los Inmortales.

PÍNDARO, *Nemea VI*

No pueden
los celestes todo. Pues alcanzan
los mortales antes el abismo.

Friedrich HÖLDERLIN, *Mnemosyne*

El que leyó el *Fedón* de Platón y luego se arrojó al mar, había comprendido el sentido de la inmortalidad tan poco como los muchos que soportaron leer esa obra y luego no se arrojaron al mar.

Karl BARTH, *Carta a los romanos*.

El [ser humano] es ese ser que prefiere representarse en la finitud, cuyo signo es la muerte, antes que saberse atravesado por completo, a la vez que rodeado, por la omnipresencia de lo infinito.

Alain BADIOU, *El ser y el acontecimiento*.

¹¹⁷² No se trata de que el ser humano sea malo por naturaleza y, por ello, incapaz de realizar la justicia y la igualdad en el mundo.

¹¹⁷³ Se trata del riesgo del olvido de las ideas de justicia e igualdad, que harían perder la posibilidad de su realización, siempre tendencial y nunca acabada, en el mundo.

¹¹⁷⁴ *KrV*, B373.

¹¹⁷⁵ Se está refiriendo a la república platónica.

¹¹⁷⁶ Término alemán que puede traducirse por brecha, abismo, diferencia, división, distancia, desfase, fractura, vacío, foso, grieta, separación, divergencia.

¹¹⁷⁷ *KrV*, B374.

El recorrido que hasta ahora hemos seguido en la presente sección ha sido trazar los cruces y las divergencias en torno a las interpretaciones contemporáneas de Pablo de Tarso desarrollando seguidamente la sustitución de su apuesta por el universalismo por una vindicación del concepto de igualdad. Hemos visto, en concreto en el primer capítulo de esta sección, que cabe interpretar como ejemplo fundamental de acontecimiento en la filosofía de Badiou al apóstol San Pablo, pero que, a pesar de ello, se trata sólo de un modelo formal de acontecimiento, dado que la religión no pertenece a ninguno de los procedimientos genéricos del acontecimiento: arte, ciencia, amor y política. Es una mera apariencia, no una verdad real y, sin embargo, se toma como una descripción más que pertinente de lo que sea un acontecimiento y la fidelidad al mismo. Claro está que esta elección que lleva a cabo Badiou no está exenta de críticas, dadas las constantes analogías de su acontecimiento con lo sagrado. Y, por supuesto, esto es algo que el propio autor no ignora: «Me gustan las grandes metáforas que vienen de la religión: Milagro, Gracia, Salvación, Cuerpo Glorioso, Conversión... De ese gusto se concluyó, evidentemente, que mi filosofía era un cristianismo disfrazado. El libro sobre San Pablo que publiqué en 1997 en PUF no arregló las cosas» (*SM*, nota 4). No obstante, Badiou se declara absolutamente ateo. Y es que tratar las epístolas paulinas sin ningún tipo de hermenéutica de la sospecha atea no nos va a permitir alcanzar un pensamiento estrictamente filosófico en torno a los conceptos mencionados. Para ello, deberemos recurrir a la secularización explícita de términos centrales en la teoría de Badiou, tales como “inmortalidad”, “infinitud” y “eternidad”, para plantear la cuestión de si nuestro autor renuncia o no a la distancia con “lo divino” por pretender que es posible su advenimiento efectivo en el mundo.

1. Lo divino secularizado

No sabemos qué significa “salir de la religión”.

Jean-Claude MONOD, *La querella de la secularización*.

“Sólo puede ser actual un ateísmo que contemple la realidad de su proveniencia cristiana”.

Jean-Luc NANCY, *La deconstrucción del cristianismo*.

Badiou parte del axioma ateo «[n]o hay ningún Dios» (*E*, 51), cuya traducción ontológico-matemática es «lo uno *no es*» (*EE*, 33). La clave del ateísmo de Badiou es su crítica a la trascendencia, que relega el devenir al absolutamente Otro que es Dios. Y es que las verdades, según él, advienen de forma inmanente al mundo. Todo se juega *aquí*. No se trata, por tanto, de una filosofía dualista: los acontecimientos se dan en este mundo, y es de este mundo del que parten: «Aquí está el lugar del

devenir de las verdades» (*CTOT*, 22). Somos siempre nosotros, los seres humanos, en el aquí de cada situación, quienes nos enamoramos, nos dejamos captar por una nueva forma artística, somos fieles a un descubrimiento científico o continuamos unos principios políticos en contra del tiempo que vivimos. Para Badiou, una verdad –nunca la Verdad– no es sino una *ruptura inmanente*: «“Inmanente”, porque una verdad procede en la situación y en ninguna otra parte. No hay Cielo de las verdades. “Ruptura”, porque lo que hace posible el proceso de verdad –el acontecimiento– no estaba en los usos de la situación, ni se dejaba pensar por los saberes establecidos» (*E*, 72).

La crítica más exhaustiva que realiza Alain Badiou de la idea de Dios, es llevada a cabo en el prólogo de su *Breve tratado de ontología transitoria*, donde se dedica a “la triple destrucción de los dioses”: el Dios de la religión, el Dios de la metafísica y el Dios de los poetas. El Dios de la religión es «un ser viviente con el que intentamos vivir, y al vivir con él producir un sentido de la vida total, incluyendo la muerte» (*CTOT*, 15). El Dios de la metafísica, por su parte, consiste, como concepto, en probar y garantizar «en su condición de ser ya muerto, el sentido posible de las verdades» (*CTOT*, 15). Pero hay un tercer Dios, que no es ni el sentido de la vida ni el concepto siempre-ya muerto: es el Dios de los poetas, creación del Romanticismo, y en particular de Hölderlin. Este Dios, a partir del cual existía para el poeta el encantamiento del mundo, «se ha *retirado*, dejando al mundo presa del desencanto» (*CTOT*, 15). Lo que el poema debe hacer es trasladar al lenguaje el pensamiento acerca de este Dios y, al mismo tiempo, «concebir el problema de su regreso como una incisión abierta en aquello de lo que el pensamiento es capaz» (*CTOT*, 15). La relación con el Dios poético es nostálgica, puesto que el poeta considera de forma melancólica las posibilidades de un reencantamiento del mundo por el improbable regreso del Dios. No se trata del Dios-Principio de la onto-teología, es decir, de la metafísica, como ente supremo, ni tampoco el Dios vivo de las religiones, históricamente muerto. Se trata del Dios propio de una doctrina del retiro y del develamiento, cuya esencia es «la figura del ser como entrega y don, presencia y apertura, y la de la ontología como proferimiento de un trayecto de proximidad» (*EE*, 18). Para Badiou, esta ontología poética ha de ser sustituida por lo que él propone llamar una ontología matemática –sintagma redundante, dado que, como ya sabemos, nuestro autor identifica la ontología con la matemática–, dedicada a la “des-cualificación” y a la “im-presentación”. Dicha ruptura supone tomar posición en nombre de un “ateísmo contemporáneo” que consiste en «no volver a confiar en manos del Dios nostálgico del regreso el saldo conjunto de la muerte del Dios vivo y de la deconstrucción del Dios metafísico. Se trata, en suma, de acabar con toda suerte de promesas» (*CTOT*, 20). Así, en suma,

[d]edicados a la triple destrucción de los dioses, podemos decir desde este instante, nosotros, habitantes de la morada infinita de la Tierra, que todo está aquí, siempre aquí, y que [...] el recurso del pensamiento está en lo que nos sucede, aquí. Aquí está el lugar del devenir de las verdades. Aquí

somos infinitos. Aquí es donde no se nos ha prometido nada, excepto la posibilidad de ser fieles a lo que nos sucede (*CTOT*, 22).

Ahora bien, a pesar de esta triple renuncia y destrucción de Dios, Badiou no va a renunciar a los conceptos de inmortal, infinito, absoluto y eternidad. Del mismo modo que, de acuerdo con nuestro autor, Cantor “laicizó”¹¹⁷⁸ lo Uno-infinito —nombre clásico del Dios monoteísta—, desligándolo en dos con la proclamación de la existencia de una infinidad de infinitos; Badiou pretende, igualmente, laicizar, o sustraer del campo teológico, las ideas de infinitud, eternidad y de lo absoluto. Pues, si bien la verdad siempre es creada en un mundo determinado, se considera eterna porque «puede resucitar, en tanto que universal, en mundos diferentes de aquél en el que fue creada» (*IV*, 512). Dicha eternidad implica un carácter absoluto, en el sentido de que el efecto de una verdad no es relativo al contexto histórico de su aparición. Las verdades son un modo de acceso finito al infinito. Las verdades atestiguan, mediante obras (artísticas, científicas, políticas o amorosas), que podemos ubicarnos en una apertura infinita, que podemos “tocar” lo infinito. Las verdades, por otra parte, se despliegan en lo universal, esto es, trascienden todas las identidades y las particularidades. Las verdades son eternas, pero creadas en los mundos. Pero esa creación es precisamente el aparecer de su eternidad por un sujeto. «El proceso de creación de una verdad tal que su presente se constituya por las consecuencias de un cuerpo subjetivado es, desde luego, muy diferente del acto creador de un Dios. Pero, en su fondo, la idea es la misma. Que sea propio de la esencia de una verdad ser eterna no la dispensa en modo alguno de aparecer en un mundo y de ser inexistente con anterioridad a esa aparición» (*LM*, 562-563). Lo contingente y precario de un procedimiento de verdad, esto es, de lo universal, no es contradictorio con la introducción en el mundo de algo eterno. «Sin embargo, no tengo necesidad de Dios ni de lo divino. Creo que es aquí y ahora donde nos suscitamos, donde nos (re)suscitamos como Inmortales» (*LM*, 564).

A continuación, por tanto, deberemos preguntarnos, si con esta triple crítica a Dios que, sin embargo, no renuncia a los conceptos de infinitud e inmortalidad, Badiou está realizando en su obra una secularización de lo divino. Esto es, ¿cómo utiliza Badiou la teología para pensar, en concreto, el procedimiento genérico de la política? Para ello, tendremos que analizar primeramente el concepto de secularización, que ha sido ampliamente estudiado en las últimas décadas. Si es que hallamos una secularización de conceptos teológicos en la filosofía de Badiou, ¿será ésta una secularización-transfencia o una secularización-liquidación? ¿habrá que entenderla como una mera afinidad estructural o una presencia fuerte de los conceptos teológicos en su obra filosófica? O, tomando los conceptos que hemos desarrollado en la primera sección de esta tesis, ¿hay ruptura o dialéctica entre la religión y la política en Badiou?

¹¹⁷⁸ Cf. *infra*, apartado 4 de este capítulo.

La secularización es un término que proviene del ámbito eclesial-jurídico y significa la transformación de bienes o personas físicas o jurídicas eclesiásticas en seculares. Retrotrayéndonos a su etimología, tal y como nos lo recuerda Jean-Claude Monod,

[e]l término se forjó sobre el latín “*saeculum*”, que traduce, en la Vulgata, el griego “*aiôn*” o, para ser más precisos, “*outos aiôn*”, “el mundo presente”, “este siglo”, por oposición a “*o mellôn aiôn*”, el mundo por venir, que es el objeto de la prédica, el “reino” prometido por Jesucristo. Se trata entonces de hacer valer la distancia entre la realeza de Cristo y cualquier realeza temporal, mundana, política [...] Los usos filosóficos de la categoría de secularización apuntarán, con frecuencia, a la repatriación hacia el mundo terrenal, hacia el mundo presente y político, de lo que en el anuncio evangélico aparecía nada más que como promesa salvífica¹¹⁷⁹.

Su comprensión en el ámbito filosófico establece, por tanto, una comparación entre la esfera teológica y, generalmente, la política para preguntarse por la continuidad o discontinuidad histórico-conceptual de sus elementos, esto es, para plantear si se produce entre ellos un desplazamiento o una ruptura. En el caso de la secularización-liquidación, que considera que se da una discontinuidad o una ruptura entre la esfera teológica y la política, esto es, «si la secularización significa la retirada de la religión en cuanto esfera dominante y la reconstrucción de las instituciones sobre una base racional»¹¹⁸⁰, entonces nos estaríamos decantando por una hipótesis interpretativa que apostaría por la posibilidad de una “novedad sin precedentes” y por la capacidad humana de “hacer la historia”. En cambio, en el caso de la secularización-transferencia, según la cual habría una continuidad o un desplazamiento de los términos de la esfera teológica a la política –o incluso, desde Hegel, una *realización* (*Verwirklichung*) de la religión en la propia historia mundana–, es decir, «si implica básicamente una transferencia del contenido, los esquemas y los modelos elaborados en el campo religioso, si la religión continúa irrigando solapadamente»¹¹⁸¹ la segunda esfera, entonces el teorema de la secularización pone en entredicho tanto la posibilidad de un “nuevo comienzo” como la capacidad del progreso humano, dado que lo secular no sería sino el despliegue de la lógica interna de su raíz teológica¹¹⁸². Contra esta segunda hipótesis, que constituye el teorema de la secularización según el cual todo concepto político quedaría comprendido bajo la fórmula “Y no es otro que X secularizado”, que desmentiría toda novedad, pero también contra la pretensión de un comienzo radical, que desmiente toda deuda, Monod sostiene la doble tesis de que, por un lado, debe darse cabida a las rupturas y las

¹¹⁷⁹ Monod, J.-C., *La querella de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel a Blumenberg*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015, p. 26.

¹¹⁸⁰ *Ib.*, p. 33.

¹¹⁸¹ *Idem.*

¹¹⁸² Cf. *Ib.*, pp. 45-50.

discontinuidades y, por otro, no olvidar que se da cierta transferencia de los esquemas teológicos¹¹⁸³. A lo largo de la Historia de la Filosofía, encontramos una serie de autores que representan la secularización-transferencia, como Hegel, Weber, Schmitt, Löwith y en parte Feuerbach, así como autores que representan la secularización-liquidación, tales como Marx, Nietzsche y, supuestamente, Blumenberg. Mientras que, en el segundo caso, habría una liquidación de la herencia cristiana, gracias a una revolución moderna que nos habría liberado de los restos teológicos medievales y nos habría emancipado del dominio religioso; en el caso de la secularización fuerte, habría en cambio una transferencia de conceptos teológicos a la esfera temporal o laica. En Hegel, por ejemplo, se hablaría de una mundanización (*Verweltlichung*) del cristianismo, dada su concepción unitaria de la historia en un mismo *continuum*, en el que lo sagrado se mundaniza y lo temporal se sacraliza. Asimismo, en Löwith, se trataría de una filosofía de la historia como una traducción laica de la escatología cristiana. Para él, la filosofía de la historia es una «secularización del principio teológico de la historia de la salvación que pasó a ser el cumplimiento terrenal de su sentido»¹¹⁸⁴. Ello comportaría, por cierto, para nosotros, efectivamente romper con la distancia, por un cierre que tendría lugar al mundanizar el trascendente juicio final. Por su parte, es conocida la tesis de Schmitt que mantiene que «[t]odos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica [...] sino también de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos»¹¹⁸⁵.¹¹⁸⁶ La consecuencia de estos “teoremas de la secularización”, tal y como los denomina Blumenberg, va más allá, ya que, de acuerdo con ellos,

las novedades o cambios introducidos en determinadas esferas durante la modernidad no son más que el resultado de la transformación de una sustancia teológica que permanece idéntica a lo largo de la historia. Esto significa que la época moderna ha contraído una deuda con la tradición teológica de la que en muchas ocasiones quiere liberarse. Si esto es así, únicamente el teólogo, y no el filósofo o el historiador, está en condiciones de explicar el fenómeno de la secularización, ya que solo él puede reconocer la sustancia teológica –el concepto religioso– que subyace a los cambios o novedades¹¹⁸⁷.

Según Blumenberg, el concepto de secularización es ilegítimo; «quiere cortar metódicamente el hilo de esta continuidad y dice que el concepto no se sostiene»¹¹⁸⁸. Para él, tal y como explica

¹¹⁸³ Cf. *Ib.*, 353-354.

¹¹⁸⁴ Löwith, K., *El hombre en el centro de la historia*, Herder, Barcelona, 1998, p. 320.

¹¹⁸⁵ Sin embargo, Taubes matiza que la de Schmitt «no es precisamente una alabanza de la secularización, sino un quitarle la careta. El derecho público no sabe lo que dice, porque trabaja con conceptos cuya base, cuya raíz, está oculta para él. Por amnesia, por olvido» (Taubes, J., *La teología política de Pablo*, *op. cit.*, p. 79).

¹¹⁸⁶ Schmitt, C., *Teología Política*, *op. cit.*, p. 37.

¹¹⁸⁷ Rivera García, A., «Teología política medieval y posmoderna: entre la secularización y la “afinidad estructural”», en *Bajo Palabra, Revista de Filosofía*, ÉPOCA Nº II. Nº 19, Año 2018, pp. 87-110, aquí, 94.

¹¹⁸⁸ Taubes, J., *La teología política de Pablo*, p. 83.

Rivera, «los asuntos políticos y teológicos son dos cosas distintas, pero si hablamos de teología política, e incluso de secularización, es porque existe al menos una *analogía estructural* entre la ciencia de las cosas divinas y los conceptos jurídico-políticos»¹¹⁸⁹. El sintagma subrayado va a ser clave para el diagnóstico, en relación con el problema de la secularización, que realizaremos del pensamiento de Badiou.

En el artículo que acabamos de citar¹¹⁹⁰, Antonio Rivera analiza la obra de Badiou a la luz de la alternativa que hemos desarrollado con Monod entre secularización-transferencia y secularización-ruptura, disyuntiva que, a la luz de la segunda sección de la presente investigación, cobrará todo su sentido e importancia a la hora de interpretar el pensamiento badiouano. Si terminamos decantándonos por la primera, determinaremos que la filosofía de Badiou no logra romper con la tradición judeo-cristiana, sino que existiría entre sus ideas y los conceptos de nuestro filósofo, una continuidad, y, con ello, una presencia fuerte de los conceptos teológicos en su política, en lugar de una efectiva y definitiva liquidación de los mismos. En ese caso, habría una teología política fuerte en Badiou, en la que la esencia de sus conceptos políticos habría sido transferida de la de ciertos conceptos teológicos. En el caso contrario, hallaríamos una mera “afinidad estructural”¹¹⁹¹ entre la esfera religiosa y la esfera política, siendo los conceptos teológicos meras herramientas de pensamiento, útiles en la medida en que nos permiten pensar un procedimiento de verdad como es la política. De esta forma, no habría una transferencia o derivación de lo teológico a lo filosófico-político, sino incluso una casual o azarosa analogía estructural.

Ahora bien, «cabe preguntarse si realmente es posible la emancipación completa de la teología cristiana»¹¹⁹². Incluso si se consiguiera expropiar al cristianismo de las categorías que tradicionalmente se le otorgan como propias, ¿no quedaría algún resto no liquidado?

Badiou llega a comparar el vínculo entre Cristo y la Iglesia cristiana con el vínculo Revolución y Partido como pares, en ambos casos, de acontecimiento y operador de conexión fiel, como puesta en marcha de un procedimiento genérico. De acuerdo con su comparación, tanto el marxismo como el cristianismo son fenómenos que comienzan dos veces: Marx y Lenin; Cristo y San Pablo. «El tiempo político de la Iglesia universal, de la cual San Pablo es el Lenin atrabiliario y genial, funda retroactivamente la Encarnación como hecho. Interpretemos: como hecho del discurso de ese aparato militante, conquistador. ¿Hay que sostener que sólo la organización puede hacer de un acontecimiento

¹¹⁸⁹ Rivera, A., “La secularización después de Blumenberg”, *Res publica*, 11-12, 2003, pp. 95-142, aquí p. 117.

¹¹⁹⁰ Rivera García, A., “Teología política medieval y posmoderna”, *op. cit.*

¹¹⁹¹ «Todo lo que he dicho sobre el tema *teología política* son manifestaciones de un jurista sobre una *afinidad estructural* entre los conceptos teológicos y los conceptos jurídicos que se impone en la teoría y la práctica del derecho» (Schmitt, C., *Teología política*, *op. cit.*, p. 117, nota 4). Subrayado nuestro. Se trata de un fragmento que corresponde a la segunda *Teología política* schmittiana, escrita en 1970, tras la crítica que Blumenberg le dirigió a la primera, de 1922.

¹¹⁹² Rivera, A., “La secularización después de Blumenberg”, *op. cit.*, p. 101.

un origen? Sí, desde el momento en que se requiere un aparato para soporte histórico de un sujeto político, y que no hay origen sino para una política determinada» (*TS*, 151).

De modo análogo, Žižek compara la historia del marxismo con la historia del cristianismo, ambas marcadas por pasos o “cortes violentos”, como el paso de Marx a Lenin, análogo a la «“traición” de Pablo»¹¹⁹³. Esa traición es, según él, la que hace posible la universalidad. De hecho, podría rastrearse la influencia común de esa tesis presente en ambos: «Lacan tenía por costumbre decir que, si ninguna religión era verdadera, el cristianismo era la que tocaba más de cerca la cuestión de la verdad [...] en el cristianismo, y sólo en él, se dice que la esencia de la verdad supone el ultra-uno del acontecimiento y que referirse a él no depende de la contemplación –o conocimiento inmóvil–, sino de la intervención» (*EE*, 237). Es decir, que lo acontecimental se sustrae a la ley estatal de la cuenta-por-uno y que no puede conocerse a través del saber de la situación vigente. «Porque en el corazón del cristianismo hay ese acontecimiento, situado y ejemplar, que es la muerte del hijo de Dios en la cruz. Y, al mismo tiempo, la creencia no se refiere de manera central al ser-uno de Dios, a su potencia infinita, sino que tiene como núcleo de intervención constituir el sentido de esa muerte y la organización de la fidelidad a ese sentido» (*EE*, 237). La clave –y esto es lo que tanto la figura de Pablo como las de Lenin y Mao vendrían a mostrar– no está en el acontecimiento, sino en sus consecuencias, construidas a través de la fidelidad. El propio Badiou toma la paradoja cristiana como uno de los nombres posibles de la paradoja de las verdades, en tanto que consiste en que debe encontrarse la eternidad *en* el tiempo (Cf. *LM*, 472). Para él, todos los elementos que forman lo que él propone como doctrina del acontecimiento, están ya dispuestos en el cristianismo («aunque en el interior de los restos de una ontología de la presencia» [*EE*, 237]): la Cruz sería lo que representa el múltiple acontecimental, que se inscribe en la vida humana como sitio del acontecimiento, siendo el vacío la muerte dolorosa. El nombre de ese acontecimiento es “muerte de Dios”, dado por el cuerpo colectivo de la intervención, que son los apóstoles. La metaestructura de la situación es la potencia pública romana. Las otras instituciones no son, en cambio, sino las que organizan la fidelidad, por mucho que ésta sea institucional: los profetas para los judíos, la Iglesia para los fieles cristianos. La diagonal temporal de la fidelidad conectará la redención con el pecado original, la muerte de Dios con la promesa del Mesías, la salvación con el exilio inicial, todo ello ligado, a su vez, con un tercer acontecimiento: el Juicio final, «en el que se consumará la ruina de la situación terrestre y el establecimiento de un nuevo régimen de la existencia» (*EE*, 238), existencia marcada siempre, sin embargo, por la contingencia y la apertura del Dos en el pensamiento político de Badiou, además de que esa existencia no pertenecería a un mundo otro, sino que abriría una temporalidad distinta en este mundo, en esta vida, siempre *aquí* (Cf. *CTOT*). Consideramos que es precisamente esa renuncia a un “mundo otro”,

¹¹⁹³ Žižek, S., “Introducción. Mao Tse-tung, el señor marxista del desgobierno”, *op. cit.*, p. 6.

que sería supuestamente el verdadero¹¹⁹⁴, renuncia que implica que sólo se puede pensar y actuar *aquí*, en este mundo; que es, pues, esta convicción la que permite a Bosteels¹¹⁹⁵ tildar a esta presencia del “hombre nuevo” tanto en la teología cristiana¹¹⁹⁶ como en el comunismo¹¹⁹⁷ de mera «*homología estructural* profunda entre la experiencia de la conversión religiosa [...] y la construcción revolucionaria del socialismo»¹¹⁹⁸.

Coincidiendo con el diagnóstico de Bosteels y en referencia precisamente al uso que Badiou realiza de la teología paulina para pensar los acontecimientos y los procedimientos políticos de verdad, Rivera García afirma finalmente de forma rotunda que se trata de «un caso de teología política en un sentido débil, sin secularización o transferencia histórica [...] solo estamos ante una superficial afinidad estructural entre la política y el modelo religioso que proporciona Pablo»¹¹⁹⁹. Habría, por tanto, una simple analogía entre la religión y la política o, concretamente, entre el universalismo paulino y el acontecimiento badiouano. «Después de la crítica que Blumenberg dirige contra los teoremas de la secularización, pensamos que solo es aceptable un uso de la teología parecido al que hace el filósofo post-althusseriano, es decir, solo podemos admitir un discurso que subraye las afinidades estructurales entre la teología y la política»¹²⁰⁰. No puede ser más que un ejemplo analógico, dado que, de lo contrario, estaríamos comprendiendo mal toda la ontología y la política de Badiou, ya que, para él, la secularización de Dios es el estado de la situación que asegura lo Uno y, en la terminología del procedimiento genérico de la política, el Estado, con mayúscula. De hecho, en su capítulo sobre la ontología spinoziana, Badiou identifica su concepto de Dios con el propio de metaestructura (Cf. *EE*, 132). En efecto, como hemos apuntado más arriba y como desarrollaremos en posteriores capítulos, la clave de la secularización de lo divino en Badiou está fundamentada en la segregación cantoriana entre lo Uno y lo infinito, que permitirá expropiar este último término de las religiones monoteístas para hacerlo plural y, con ello, conectado a las verdades como labor procedimental ejercida por los humanos en tanto que inmortales. En definitiva, el uso que Badiou hace de conceptos, nombres y figuras teológicas para ejemplificar su acontecimiento no guardarían más que una relación analógica con su supuesto origen teológico, por lo que su origen no estaría en la secularización de conceptos que efectivamente eran teológicos.

¹¹⁹⁴ Recordemos el recorrido que Nietzsche realiza en *El crepúsculo de los ídolos* de la serie de disfraces que toma el nihilismo a lo largo de la Historia de la Filosofía, de ese relato que muestra cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula. Pues bien, en el momento cristiano, el mundo verdadero es aquél que es inasequible por ahora, aquí, pero prometido, más allá, al sabio, al piadoso, al virtuoso (Cf. Nietzsche, F., *Crepusculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 57-58).

¹¹⁹⁵ Cuando se pregunta: ¿«hasta qué punto la construcción de una subjetividad militante, o de una nueva humanidad socialista o comunista, es un proceso constitutivamente cristiano [...] modelado sobre ejemplos como el de san Pablo o el de san Agustín?» (Bosteels, B., *Marx y Freud en América Latina*, op. cit., p. 121).

¹¹⁹⁶ Cf. Gál 6,15.

¹¹⁹⁷ Cf. Che Guevara, E., discurso de 1965 “El socialismo y el hombre en Cuba”.

¹¹⁹⁸ Bosteels, B., *Marx y Freud en América Latina*, op. cit., p. 123. Subrayado nuestro.

¹¹⁹⁹ Rivera García, A., “Teología política medieval y posmoderna”, op. cit., p. 97.

¹²⁰⁰ *Ib.*, p. 108.

Por último, antes de concluir en torno a este asunto, cabe tener en cuenta que puede asimismo realizarse un análisis según el cual ciertos conceptos religiosos que en realidad fueron en su origen seculares, después fueron des-secularizados o espiritualizados y, finalmente, re-secularizados, de modo que no se trataría de una mera secularización de un concepto teológico. Así ocurre cuando, por ejemplo, Schmitt, en *Catolicismo romano y forma política* explica el liberalismo como religión o santificación de lo privado: «allí donde se introduce la religión se muestra su eficacia absorbente y absolutizadora, y cuando lo religioso es lo privado se produce la consecuencia de que lo privado se santifica en religioso: ambos resultan inseparables. La propiedad privada es también sagrada, precisamente porque es un asunto privado»¹²⁰¹. Por tanto, no ha de olvidarse el fenómeno por el cual, en ocasiones, un concepto secular puede ser sacralizado y, posteriormente, secularizado de nuevo, borrándose el rastro de la primera transformación que lo hizo integrar en el ámbito teológico. Es la tesis de León Rozitchner, según la cual Jesús habría sido originariamente un rebelde político antes de pasar a la Historia como Hijo de Dios, en «el momento donde la política rebelde y resistente al poder del Imperio romano es suplantada por la religión de Estado en una estrategia de dominación. Y al hacerlo transforma un hecho eminentemente político –la rebelión del judío Jesús contra el poder religioso e imperial– y lo convierte en un hecho puramente religioso: Cristo hijo de Dios y resurrecto, que muere no por haber enfrentado al Imperio sino para purgar con su muerte nuestros pecados»¹²⁰². Se trataría, según este autor, de devolverle a ese momento su carácter predominantemente político, devolverle, por tanto, la huella de insurrección de la que en realidad habría nacido. Se acepte o no dicha tesis, lo que saca a relucir en todo caso es el hecho de que la religión, por sí misma, nunca es política. Su proclamación de igualdad y universalidad es meramente formal cuando afirma que somos iguales en Cristo, lo que significa “no en el mundo”, sino en una esperada salvación que nos transportara, tras la muerte, a otra vida eterna junto con Dios, en lo que no puede ser sino una “suspensión voluntaria de la incredulidad”¹²⁰³. Por tanto, una secularización del contenido teológico debe suponer la afirmación previa de la posibilidad de acción y decisión humanas en el mundo. De ahí la importancia del “aquí” badiouano.

¹²⁰¹ Schmitt, C., *Catolicismo romano y forma política*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 35.

¹²⁰² Rozitchner, L., *La cosa y la cruz: cristianismo y capitalismo (en torno a las Confesiones de san Agustín)*, Buenos Aires, Losada, 1997, p. 13.

¹²⁰³ Es conocida la crítica de Žižek a la fórmula clásica marxista de la ideología «ellos no lo saben, pero lo están haciendo», mediante su reformulación «ellos saben muy bien lo que están haciendo, y lo hacen de todos modos» (Žižek, S., “Introducción. El espectro de la ideología”, en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, op. cit., p. 15). Pues bien, la suspensión voluntaria de la incredulidad consistiría en la fórmula siguiente: “Lo saben, pero hacen como si no lo supieran”. La expresión “(willing) suspension of disbelief” es usada en 1817 por Samuel Taylor Coleridge en su *Biographia Literaria*, donde trata de su proyecto *Lyrical Ballads*, centrado en personajes sobrenaturales, pero generando tanto interés la historia, que se lograría una “apariencia de verdad” (*semblance of truth*) basada en una momentánea “suspensión voluntaria de la incredulidad”, que constituye la “fe poética”. Ello permite sumirnos en una sumisión voluntaria de nuestro mejor conocimiento, en la suspensión de todo juicio; sólo se requiere de nosotros rendirnos a un sueño, aunque con los ojos abiertos, pero con nuestro juicio “tras la cortina”, para no dejar de creer (*not to disbelieve*) (Cf. Taylor Coleridge, S., *Biographia literaria*, México, Pre-textos, 2010, capítulos XIV y XXIII, *passim*). Algo similar creemos que puede encontrarse en la

En definitiva, es cierto que, si bien Badiou toma conceptos propios de la teología cristiana, es sin embargo perfectamente consciente de ello —«[m]e gustan las *grandes metáforas* que vienen de la religión» (SM, nota 4)—, además de que, como subrayamos en el texto, las considera meras metáforas. Por otro lado, la serie de relaciones que establece entre figuras, organizaciones y nombres propios, por un lado, del comunismo y, por el otro, del cristianismo, no se consideran una transferencia directa de la sustancia teológica a la esfera política, sino que se usan, como en el caso concreto del acontecimiento paulino, como modelos formales que explican, a modo de analogía, sus propios términos políticos, dado que guardan una analogía estructural, si bien su contenido no es el mismo. Se lograría, así, por tanto, tomando el término de secularización en su sentido más amplio, pero también más conocido, una expropiación de los conceptos teológicos para su uso en el ámbito de los procedimientos políticos. Nos haremos cargo de este alcance en los próximos capítulos, con nociones como lo inmortal, lo infinito, lo eterno, lo absoluto, tradicionalmente considerados atributos de la divinidad, pero que con Badiou expropiaremos justamente de la Idea de Dios.

2. Infinitud “...en la medida de lo posible...”

On peut avoir une relation à l’infini dans les conditions du fini.

Alain BADIOU, anexo I, *Entretien*.

Entre la infrahumanidad o la reducción del ser humano a víctima¹²⁰⁴, a cuerpo mortal, y la supra-humanidad, la trascendencia, la religión, Dios, como vía de escape, Alain Badiou propone considerar al ser humano como Inmortal. La capacidad de que los seres humanos se conviertan en inmortales se hace posible por su *fidelidad* a un *proceso de verdad* que adviene *aquí* (Cf. CTOT), al mundo, a partir de un *acontecimiento* (Cf. EE), lo que permite pensar la infinitud de un sujeto, que es, en su filosofía, el otro nombre del Inmortal, gracias al cual nosotros los humanos podemos hacernos más fuertes que el tiempo: el acontecimiento «hace advenir una multiplicidad en exceso sobre sí

Poética de Aristóteles y su criterio de verosimilitud como esfuerzo del autor por hacer realista lo irreal. Se trata, en general, de crear una atmósfera mágica paralela a la fe religiosa, por la que se hace como si la posibilidad de los milagros existiera realmente. Hoy en día se aplica al arte, incluso de los videojuegos, como creación de una experiencia de inmersión en su realidad paralela e irreal. O también en la lucha libre profesional, frente a la que el público se crea la ilusión de que los combates son competiciones auténticas y no actuaciones guionadas. Por último, consideramos que el ejemplo más claro es la creencia en los Reyes Magos: llega siempre un punto en la infancia en que el niño o la niña ya saben que “los Reyes son los padres” y, sin embargo, hacen, durante un tiempo más, como si no lo supieran.

¹²⁰⁴ Lo que se traduce en una ética cuya premisa es el Mal, sobre el que hay un consenso tácito y cuya principal preocupación, por tanto, es la muerte, el morir. En una ética así, el Bien queda así definido a partir de la determinación que se ha dado del Mal, de modo que hacer el Bien quedará limitado a no hacer el Mal. No habría acciones positivas por el Bien, sino negativas por el no-Mal: “no robarás”, “no matarás”, “no serás corrupto”, etc., siendo así que hacer el Bien es no robar, no matar, no ser corrupto, etc. La ideología ética contemporánea designaría, de este modo, la incapacidad de nombrar y de querer un Bien. El reino de la ética resulta, entonces, de una «combinación nihilista de resignación a lo necesario y de voluntad puramente negativa, incluso destructiva» (E, 57). Con ello, se bloquea la apuesta por toda alternativa a lo dado y por su transformación.

misma, y, por consiguiente, la posibilidad de sobrepasar la finitud» (*SP*, 88). «[E]s imposible disponer de un concepto de lo que es “humano” sin llegar a esa inhumanidad (eterna, ideal) que autoriza al hombre a incorporarse al presente bajo el signo de la huella de lo que cambia [...] lo inhumano ordena que la humanidad esté en exceso respecto de su ser-ahí» (*LM*, 561-562). La igualdad a la que hemos desembocado en el capítulo anterior o, más en concreto, el «efecto del axioma igualitario es deshacer los lazos, desocializar el pensamiento, afirmar los derechos de lo infinito y de lo inmortal contra el cálculo de los intereses [...] contra la finitud, contra el “ser para la muerte”» (*AM*, 83), esto es, contra la caracterización del ser humano como ser victimario, susceptible de sufrir un mal o sujeto a la pulsión de muerte entendida ulteriormente como nihilismo. «La finitud, el constante machacar de nuestro ser mortal, para decirlo todo, el miedo a la muerte como única pasión: tales son los ingredientes amargos del materialismo democrático» (*LM*, 564). En definitiva, por lo tanto, el ser humano no ha de identificarse con su animalidad, sino con su capacidad de devenir inmortal. «Que finalmente todos nosotros muramos y que todo se reduzca a polvo no cambia nada la identidad del Hombre como inmortal, en el instante en el que afirma lo que es a contrapelo del querer-ser-un-animal al que la circunstancia lo expone. Y es sabido que todo hombre es *capaz* de convertirse, imprevisiblemente, en este inmortal [...] por una verdad» (*E*, 37). Somos adecuados para lo infinito, para lo inhumano a lo que está ligada la filosofía. Si el ser humano es restituido a su simple naturaleza, debería ser considerado meramente por sus intereses de supervivencia¹²⁰⁵ y satisfacción. En cambio, pensado como existencia transida por un proceso de verdad, el ser humano es capaz de que le advenga una parte de Inmortal: «sólo las verdades (el pensamiento) permiten distinguir al hombre del animal humano que lo sostiene» (*SP*, 13). El interés meramente vital y el principio del éxito del animal humano quedan, así, desorganizados. Por tanto, las dos querellas principales que presenta Badiou están ligadas en un mismo gesto crítico: ni relegación de la humanidad a simple animalidad finita y victimaria, ni sometimiento de su existencia a una supraexistencia, precisamente por el hecho de considerar su ser finito como ser creado o constituido por aquella. Ahora bien, Badiou parece pretender que somos una existencia *sin finitud*, lo que nos convertiría en dioses. Pero, ¿podemos ignorar nuestra finitud hasta tal punto? «Pensar la existencia *sin finitud*. Tal es el imperativo liberador, que disocia al existir de su atadura al significante último de la sumisión, que es la muerte. [...] ¿En qué condiciones la existencia, la nuestra, la única que podemos testificar y pensar, es la de un Inmortal? Es la única pregunta – Platón y Aristóteles estaban al menos de acuerdo en este punto– de la que se puede decir que compete a la filosofía, y sólo a ella» (*LM*, 302).

¹²⁰⁵ Cf., en relación con esta comprensión del ser humano como mero animal viviente, la crítica que Badiou realiza a Jean-Claude Milner al caracterizar de apoliticismo moralizante su consideración de que lo único que cuenta es la moral de la supervivencia de los cuerpos (Cf. Badiou, A. et Milner, J.-C., *Controverse. Dialogue sur la politique et la philosophie de notre temps*, Paris, Seuil, 2012, pp. 187-188).

En *The Ticklish Subject*, Slavoj Žižek considera, como estamos señalando nosotros, que Badiou «descarta el tema de la finitud humana»¹²⁰⁶, pues éste piensa la posibilidad de los seres humanos de “ser inmortales”, de “ganar la inmortalidad” participando en un acontecimiento-verdad, al margen de su finitud. En cambio, según Žižek, es precisamente la relación de los seres humanos con su finitud la que permite la apertura a la inmortalidad. Badiou «ignora el hecho de que el espacio mismo para la “inmortalidad” específica de la cual pueden participar los seres humanos en el acontecimiento-verdad se abre en virtud de la relación única del hombre con su finitud y con la posibilidad de la muerte»¹²⁰⁷. Para argumentar su posición, el pensador esloveno recurre al argumento kantiano¹²⁰⁸ de que

[s]i el Sujeto trascendental no fuera finito, sino infinito, no estaríamos ante la constitución trascendental, sino ante una “intuición intelectual”, una intuición que directamente crea lo que percibe: una prerrogativa del ser Divino infinito. De modo que no se trata de negar el modo específicamente humano de “inmortalidad” (la participación en un acontecimiento-verdad que sostiene una dimensión irreductible al orden positivo y limitado del ser), sino de tener presente que esa inmortalidad se basa en el modo específico de la finitud humana. Para el propio Kant, la finitud del sujeto trascendental no es una limitación de su libertad y espontaneidad trascendental, sino su condición definitiva: si un sujeto humano tuviera acceso directo al dominio noumenal, dejaría de ser un sujeto libre para convertirse en un títere inerte, enfrentado directamente al temible Poder Divino, y dominado por él [...] el hecho mismo de que el hombre esté dividido entre la mortalidad (es un ser finito destinado a perecer), y la capacidad para participar en la eternidad del acontecimiento-verdad, atestigua que estamos ante un ser finito/mortal¹²⁰⁹.

Por nuestra parte, pensamos que esta crítica de Žižek es cierta sobre todo si atendemos a los momentos en los que Badiou profundiza en el procedimiento genérico de la ciencia, porque considera –en una tesis radicalmente antikantiana– que las teorías son válidas simplemente si son internamente coherentes según la lógica matemática: «Pienso que la fuerza de la matemática reside en que no se deja limitar nunca por la finitud de nuestra intuición. Si no hay contradicción, si la cosa sigue funcionando: ¡adelante!» (*PhE*, 139). Y esto nos ubica ante una infinitud de la Razón, carente de límites. De hecho, Badiou critica precisamente que Kant encuentre límites (*PhE*, 131) para el conocimiento humano y en la Razón. Pero es que «una razón receptiva es una razón finita, para la que las determinaciones de lo real no pueden ser generadas a partir de sí misma»¹²¹⁰. La «reproducción de lo real en

¹²⁰⁶ Žižek, S., *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 177.

¹²⁰⁷ *Idem*.

¹²⁰⁸ A través de la interpretación que hace Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*.

¹²⁰⁹ Žižek, S., *El espinoso sujeto*, op. cit., pp. 177-178.

¹²¹⁰ Fernández Liria, C., *El materialismo*, op. cit., p. 90.

el pensamiento es solo el modo en que el pensamiento se apropia de lo real, pero no el proceso de producción de la realidad misma»¹²¹¹. En cambio, el idealismo hegeliano consiste precisamente en «confundir el proceso de *conocimiento* de lo real con su proceso de *génesis*¹²¹²»¹²¹³. A una razón finita le es dado algo que conocer, mientras que la razón infinita crea aquello que conoce. La eternidad no tiene sentido sino en la experiencia temporal de un sujeto finito.

Para terminar de elaborar nuestra crítica hacia esta reacción de Badiou contra la finitud, podemos, por otra parte, acudir al relato de *El inmortal* de Jorge Luis Borges, en el que se nos presenta la conocida como “Ciudad de los Inmortales”, tierra de hombres bárbaros, comedores de serpientes y carentes de lenguaje simbólico. Estos hombres no se preocupan de su cuerpo; pueden incluso quedarse inmóviles para la eternidad. Viven en un mundo sin memoria ni tiempo, sin objetos, rodeados de un vertiginoso y continuo juego de impresiones brevísimas. No perciben el mundo físico, por lo que viven en la mera especulación. Estos hombres bárbaros son *inmortales*. Para ellos, «cada acto (y cada pensamiento) es el eco de otros que en el pasado lo antecedieron, sin principio visible, o el fiel presagio de otros que en el futuro lo repetirán hasta el vértigo»¹²¹⁴. Son incapaces de hacer nada por el otro ni con los otros. No pueden ser felices ni valerosos. Llegado un momento de su infinitud temporal, habrán llegado a hacerlo todo, pues en un plazo infinito le ocurren a todo ser humano todas las cosas. Habrán sido todos, habrán finalmente sido nadie, habrán llegado a estar muertos en su inmortalidad. Sus actos, sus pensamientos son, así, indiferentes, ya que carecen de lo precioso del azar, de lo irrepetible e irrecuperable. Para los inmortales «nada puede ocurrir una sola vez, nada es preciosamente precario»¹²¹⁵. En el fondo, por todo ello, «[s]er inmortal es baladí; menos el hombre, todas las criaturas lo son, pues ignoran la muerte; lo divino, lo terrible, lo incomprensible, es saberse inmortal»¹²¹⁶.

Ahora bien, frente a este relato, que exagera, llevándola al límite de su literalidad, la suerte que correría una existencia humana inmortal, cabe salvar un posible argumento en favor de Badiou, precisamente desde algo que apunta el propio Žižek: «para Badiou, la Verdad es siempre la verdad de una situación específica contingente ligada a ella. La eternidad/inmortalidad es siempre la eternidad/inmortalidad *de* la situación o condición dada, contingente, específica, finita»¹²¹⁷. De acuerdo con Badiou, el inmortal no existe sino en y por el animal mortal que es el ser humano. Las verdades abren su brecha de manera singular, es decir, únicamente en el tejido de las situaciones del mundo. Somos nosotros mismos, en tanto que seres finitos, quienes nos exponemos al devenir-sujeto. La

¹²¹¹ Ruiz Sanjuán, C., *Historia y sistema en Marx*, op. cit., p. 278.

¹²¹² Cf. para esto la distinción althusseriana entre objeto real y objeto de conocimiento, supra, sección I, capítulo 2, 2.3.2. “La oposición real”.

¹²¹³ Ruiz Sanjuán, C., *Historia y sistema en Marx*, op. cit., p. 281.

¹²¹⁴ Borges, J. L., *El inmortal*, en *El Aleph*, Barcelona, Debolsillo, 2011, p. 25.

¹²¹⁵ *Idem*.

¹²¹⁶ *Ib.*, p. 23.

¹²¹⁷ Žižek, S., *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 178.

máxima general de la ética de las verdades, que nos exclama “¡Continuar!”, no exhorta sino a «[c]ontinuar siendo ese “alguien”, un animal humano como los otros que, sin embargo, se encontró *capturado y desplazado* por el proceso acontecimental de una verdad» (*E*, 126). O, como se formula en el *Segundo manifiesto por la filosofía*, la ética de las verdades manda así: «Haz, de todo el múltiple que eres, cuerpo en un cuerpo, la materia imborrable de lo Verdadero» (*SM*, 92). Por tanto, «no es solamente [apréciese ese “no solamente”, esto es, también, pero no sólo] en medio de las cosas, o de los cuerpos, donde vivimos y hablamos. Es en el arrebató de lo Verdadero, en el que se nos requiere a menudo participar» (*LM*, 37). ¿Qué es “vivir en Inmortal”? «¿qué es vivir? “Vivir”, evidentemente, no en el sentido del materialismo democrático (perseverar en las libres virtualidades del cuerpo), sino más bien en el sentido de la fórmula enigmática de Aristóteles: vivir “en Inmortal”» (*LM*, 557). La posibilidad de vivir en inmortal es inducida por la huella de un acontecimiento desvanecido. Incorporarse, además, a la cohesión de un cuerpo anteriormente imposible, entrar en su composición para una creación continua de las consecuencias, cuyo despliegue no se realiza por un trayecto continuo, sino por secuencias, punto por punto. «Si, como es conveniente, [...] llamamos “Inmortal” al que accede absolutamente a alguna verdad, “nosotros”, los de la especie humana, tenemos el poder de ser Inmortales» (*LM*, 90). Y, sin embargo, el ser humano no es sólo infinitud, sino que en él existe una tensión ineludible e irresoluble entre la mortalidad del individuo y la inmortalidad del sujeto, la finitud del animal humano y la infinitud de las verdades. La cuestión es: «¿cómo voy, en tanto que alguien, a continuar excediendo mi propio ser? [...] Es decir, [cómo voy] a mantener en el tiempo singular de mi ser-múltiple, y por el único recurso material de este ser, el Inmortal que una verdad hizo advenir por mí a una composición de sujeto» (*E*, 80-81). Es en cada caso un animal particular quien es convocado por las circunstancias a devenir sujeto, a entrar en la composición de un sujeto, de modo que es llamado a ser el Inmortal que no era. Ese alguien es un animal de la especie humana, su cuerpo y sus capacidades, es una singularidad múltiple, pero que, atravesada por la fidelidad al acontecimiento, se inscribe en un instante de eternidad. Ese alguien queda agrietado debido a que co-pertenece a la situación al mismo tiempo que a la verdad que adviene, aunque estuviera, antes del acontecimiento, incapacitado para saberse capaz de devenir un sujeto. Esta co-pertenencia consiste en «involucrar su singularidad (el “alguien” animal) en la continuación de un sujeto de verdad» (*E*, 77). Lidar con esta tensión supone el esfuerzo continuo por parte del “alguien”, ya que se da un conflicto crónico en él entre su principio de interés, propio de su pertenencia a la situación, y su principio subjetivo, propio de un “interés-desinteresado”, denominado así porque liga los rasgos del animal humano a una fidelidad que constituye el proceso de verdad y tiene por destino la eternidad. Un sujeto es la «creación inmortal de un acontecimiento» (*E*, 16). Es por ello por lo que una verdad no es una iluminación que nos transporte más allá, sino que es un procedimiento que se realiza mediante el trabajo de los sujetos,

que llevan a cabo las consecuencias de un acontecimiento, pero siempre en un mundo, en una situación. En definitiva, se trata de saber si una existencia finita cualquiera encuentra, rompiendo con la ordinaria crueldad del tiempo, la oportunidad material de ser fiel, *aquí*, a una verdad eterna e infinita y de convertirse así, más allá de las obligaciones de supervivencia y los intereses del animal humano, en un inmortal, y de ese modo «liberarse, en todo caso parcialmente (la totalidad, al respecto, es una quimera ultra-izquierdista) de la finitud» (IV, 266). En suma, ser fiel a un acontecimiento es «hacer advenir, *en la medida de lo posible* [*dans la mesure du possible*], lo que esta situación contiene de humanidad afirmativa, o sea: intentar ser el inmortal *de esta situación*» (E, 41. Subrayado nuestro).

Consideramos que la clave de todo el párrafo anterior, mediante el que hemos mostrado cómo lo inmortal hace pie, sin embargo, siempre *en* una situación o *en* un mundo, está en ese “en la medida de lo posible”, que de hecho ha sido pensado desde siempre en relación con el asunto de la inmortalidad para el ser humano. Leamos dónde: «no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos seres humanos, ni mortales puesto que somos mortales, sino *en la medida de lo posible* [ἐνδέχεται] immortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros»¹²¹⁸.

Aunque el anterior fragmento es el más célebre respecto de la cuestión que estamos tratando, podemos hallar su versión platónica ya en *República*, 500c-d: «en cuanto el filósofo convive con lo que es divino y ordenado se vuelve él mismo ordenado y divino, *en la medida en que esto es posible* [δυνάτὸν] al ser humano»¹²¹⁹.

Atendiendo a este “en la medida de lo posible” que hallamos en los tres filósofos, no podemos sino conceder que, al contrario de lo que se suele interpretar, sí se hacen cargo de la finitud y de la mortalidad humana, si bien ponen el foco en su vertiente inmortal, pero ello es debido a sus respectivos referentes polémicos en el contexto de pensamiento al que cada uno tuvo que enfrentarse. Por tanto, este “en la medida de lo posible” muestra que lo inmortal en Aristóteles, Platón y Badiou no corre el riesgo de no tener en cuenta la finitud humana ni convertirse, como consecuencia, en los inmortales borgianos, ya que, en Platón, por ejemplo, debe haber algo bello o justo para que recordemos la Idea de Belleza o la de Justicia, respectivamente. Y en Badiou se necesitan cuerpos y lenguajes para que las verdades puedan acontecer *en* los mundos o *en* las situaciones: «es por su afecto que el animal humano reconoce que participa, cuerpo incorporado, en algún sujeto de verdad» (LM, 526). Las verdades que nos hacen devenir inmortales no ocurren mediante una intuición intelectual; acontecen en un espacio, en una situación y según un tiempo, mediante un proceso que hace durables los acontecimientos. No obstante, aunque ocurran en un espacio y según un tiempo, de forma inmanente, es gracias a las verdades eternas e infinitas, siendo fieles a ellas, *aquí*, que podemos romper con la

¹²¹⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro X, cap. 7, 1177b-1178a. Subrayado nuestro.

¹²¹⁹ Platón, *República*, 500c-d. Subrayado nuestro.

ordinaria crueldad del tiempo, convirtiéndonos, más allá de las obligaciones de supervivencia y los intereses del animal humano, en inmortales.

En suma, lo divino en Badiou va a desligarse del concepto de Dios y va a secularizarse sustentándose en el de sujeto. Por tanto, el lugar de lo inmortal, como lo fue el de la dialéctica, es también el sujeto. Pero no ha de confundirse esta noción con la de individuo. Un individuo particular puede entrar en la composición de un sujeto de verdad, pero no se identifica ni se reduce a éste¹²²⁰. Por ello, Badiou habla de la capacidad de todo animal humano de devenir el *Inmortal* que es (en tanto que sujeto). El animal humano no es causa, sino lugar del acontecimiento. Para Badiou, el sujeto no es el individuo, sino aquello de lo que el individuo es capaz. Se trata de una lucha por aceptar la nueva posibilidad abierta por un acontecimiento, un encuentro que está fuera del individuo; y es una lucha porque el individuo es también un animal que quiere continuar con su vida normal.

Se trata precisamente de la cuestión, que hemos recorrido a través de Pablo¹²²¹, de la doble vía subjetiva: no carne (σάρξ), sino espíritu (πνεῦμα); pero siempre manteniéndose esta tensión entre el “no” y el “sino” en la que el sujeto se halla siempre dividido, entre la muerte (θάνατος) y la vida (ζωή), respectivamente, esto es, entre la finitud y la infinitud. Ello es análogo, asimismo, al cruce entre facticidad y libertad, en sentido sartreano, o, como lo explica Amorós, entre la identidad que nos constituye de facto y la subjetividad como proyecto emancipatorio que nos permite desligarnos de aquella¹²²².

En conclusión, en el problema que estamos tratando de la tensión entre finitud e infinitud, Badiou se declara en contra de la preeminencia de la finitud, en el sentido de caracterizar primordialmente al ser humano como animal. En cambio, pensar la infinitud en relación con el ser humano implica considerar que es capaz de devenir Sujeto, Inmortal, e incorporarse a una verdad eterna, signo de lo infinito, aunque teniendo siempre en cuenta que las verdades acontecen de forma inmanente.

No obstante, a pesar del contraargumento que hemos presentado en favor de Badiou –y también de Platón, a quien recurriremos de nuevo al final de esta sección, pues en su caso la defensa expuesta sobrevivirá–, cabe matizar de nuevo que esa preeminencia que nuestro autor francés le otorga a la noción de inmortalidad, secularizada y encarnada ahora en el ser humano, corre el peligro, relegando la finitud a la sombra, de hipostasiar lo divino en el propio mundo humano, perdiendo su ineludible distancia, necesaria para no confundirlo con la propia finitud.

¹²²⁰ De hecho, si analizamos cada uno de los *génériques*, se comprende la imposibilidad de equiparar el individuo particular con el sujeto: en el caso de la política, el sujeto es el movimiento revolucionario mismo, aunque en ocasiones Badiou parece afirmar que el sujeto de verdad político es el militante; en amor, no es el individuo enamorado, sino la pareja, la que constituye el sujeto; en ciencia, aunque puede nombrarse a Einstein o a Galileo como el sujeto de verdad, en realidad entran también en el procedimiento de verdad todos los que hayan defendido sus teorías posteriormente; por último, el caso más contra-intuitivo es el del arte, puesto que los sujetos no son los artistas ni tampoco los movimientos artísticos, sino las propias obras de arte.

¹²²¹ Cf. supra, en el capítulo 1 de esta sección, el comienzo del apartado 1.3. “Ley, deseo, transgresión y ruptura”.

¹²²² Cf. supra, el final del apartado 2.3.2. del capítulo anterior.

A la hora de pensar la tensión entre lo finito y lo infinito, Badiou toma, como hemos desarrollado, el relato de la resurrección de Cristo comprendiéndola como supresión de la muerte, ya que, con ella, Dios dejaría de estar alejado del ser humano, esto es, dejaría de ser estrictamente trascendente: «Tal es la única necesidad de la muerte de Cristo: es el medio de una igualdad con Dios mismo. Por este pensamiento de la carne, cuya realidad es la muerte, nos es dispensado por gracia el hecho de estar en el mismo elemento que Dios mismo. La muerte nombra aquí una renuncia a la trascendencia. Digamos que la muerte de Cristo es *el montaje de una inmanentización del espíritu*» (SP, 73). Consideramos que se lee aquí, de fondo, la convicción nietzscheana de que “somos dioses”, que corre en ocasiones el riesgo de olvidar esa grieta (*écart*) entre lo finito del ser humano, su mortalidad, y su capacidad para lo infinito, es decir, la máxima platónica y aristotélica de actuar de acuerdo con lo inmortal o divino que hay en nosotros, pero siempre “en la medida de lo posible”. Si se sutura ese abismo, si el ser humano es efectivamente un dios, el riesgo está en que, al perder la distancia, quizás se pierda lo divino mismo, aquello de lo que el ser mortal es capaz, sin que podamos clamar ya más por nada que se halle más allá de la inmanencia dada.

La tesis de la que partimos, por tanto, dada nuestra situación postnietzscheana, es la rotunda afirmación de que Dios ha muerto: «¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!»¹²²³. Sin embargo, ello no debe hacernos creer que nos hemos convertido nosotros mismos en dioses: «La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses para aparecer dignos de él?»¹²²⁴. Pero, del mismo modo, aunque no nos hayamos convertido en dioses, ello no debe hacernos cejar en el empeño por serlo. Aunque siempre en una tendencia que mantenga a distancia la posibilidad de llegar a serlo de hecho, pues que se declare la muerte de Dios para que el propio ser humano se convierta en divinidad creadora representa el problema de la deificación humana como fin de todo anhelo de verdad(es).

Antes de dedicarnos a desarrollar esta crítica, analizaremos a continuación la temporalidad propia de esas verdades cuya inmanencia no obsta para que olvidemos su eternidad.

3. Eternidad, sincronía y futuro anterior

Ya no estoy tan segura de creer en principios y en finales.

Denis VILLENEUVE, *La llegada*.

[N]inguna velocidad histórica es incompatible con la tranquila voluntad de cambiar el mundo.

Alain BADIOU, *El ser y el acontecimiento*.

¹²²³ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, §125.

¹²²⁴ *Idem*.

Otro concepto comúnmente vinculado a Dios es el concepto de eternidad, que aquí rescatamos secularizándolo mediante los conceptos badiouanos de acontecimiento y de sujeto, que lo harán partir de las situaciones y mundos inmanentes, pero abriendo a su vez un trazado infinito de verdades. Se entenderá esta temporalidad mediante los conceptos de sincronía (opuesto al de diacronía) y futuro anterior¹²²⁵.

Si bien la espacialidad de las verdades es la de la inmanencia¹²²⁶ diagonal y no la de la trascendencia¹²²⁷, su temporalidad es la de una eternidad secularizada bajo el futuro anterior e inscrita en el concepto de sincronía al que tanto Althusser como Balibar habrían recurrido en varias ocasiones en su seminario sobre *El capital*: «toda teoría es sincrónica en la medida en que expone un conjunto sistemático de determinaciones conceptuales»¹²²⁸; la sincronía es «el presente del análisis teórico en que todas sus determinaciones son dadas»¹²²⁹. ¿Cómo lleva Badiou esta sincronía teórico-científica –en el sentido althusseriano– a los procedimientos de verdad? Ya en *Teoría del sujeto*, Badiou usaba el término de *horlieu* entendido como «un fuera-de-tiempo, un tiempo de adelanto posible, por el cual la acción, el paso adelante, se anticipa –¡quizás!– acerca de la certeza fundada» (*TS*, 271). Del mismo modo, en su obra posterior –tal y como es expuesto sobre todo en el primer tomo de *El ser y el acontecimiento*– el acontecimiento es indecible desde la situación, sólo puede decidirse de manera retroactiva y únicamente puede ser formulado en el futuro anterior: el acontecimiento *habrá ocurrido* aleatoriamente y nadie podría haberlo predicho. El sujeto es ese fragmento de azar que decide en un acto finito de manera indiferente; pero el sujeto prosigue, fielmente, hacia el infinito, el procedimiento genérico que permanece inacabable. Por ello, «una verdad no es representable más que en el futuro anterior [...] Ella habrá tenido lugar como infinitud genérica» (*C*, 183). Ello significa que el acontecimiento tiene una potencia temporal, en el sentido de que tiene la capacidad de engendrar un tiempo propio, ajeno al sucederse diacrónico de una historia interpretada teleológicamente. Nos hallamos ante la temporalidad extraña que conjuga la contingencia del acontecimiento y la aleatoriedad de la fidelidad con la eternidad de las verdades –así como conjugábamos, en otro oxímoron típicamente badiouano, la finitud del animal humano con la infinitud del Inmortal–. En un procedimiento genérico de una verdad se trata de la creación, por parte de un sujeto, de una serie de «términos que “habrán sido” [*auront été*]” presentados en una *nueva* situación, aquella que resulta de adjuntar a la situación

¹²²⁵ El futuro anterior francés es el equivalente al tiempo verbal del futuro perfecto del modo indicativo del castellano, y se forma al conjugar el verbo auxiliar “haber” en el *futuro* del indicativo seguido por el participio *pasado* del verbo en cuestión. Por ejemplo: “habrá sido” [*aura été*].

¹²²⁶ Desarrollaremos esta caracterización de las verdades en el próximo apartado.

¹²²⁷ «No hay ninguna duda en lo que concierne a la existencia de verdades [...] Y esta evidencia es materialista, por el hecho de que no requiere ninguna escisión de los mundos, ningún lugar inteligible, ninguna “altura”. En nuestros mundos, tal como son, proceden verdades» (*LM*, 20).

¹²²⁸ Balibar, É., “Elementos para una teoría del tránsito”, *op. cit.*, p. 324.

¹²²⁹ *Idem*.

una verdad (indiscernible) de esa situación» (EE, 438). La fidelidad misma, afirma Badiou, no es sino una «disciplina del tiempo [...] control organizado del tiempo» (EE, 236). Un tiempo que es fundado por la intervención (Cf. EE, 295-296). Dicho de otra forma, el trayecto de una verdad en un mundo tiene lugar de tal manera que constituye «una contemporaneidad propia (un nuevo presente)» (LM, 574). Leamos, al respecto, un fragmento de *El ser y el acontecimiento* donde se desarrollan varios puntos clave para nuestra tesis:

El tiempo, si no es coextensivo a la estructura, si no tiene la *forma sensible de la Ley*, es la intervención misma, pensada como distancia entre dos acontecimientos. La esencial historicidad de la intervención no remite al tiempo como a un medio mensurable. Se establece porque la capacidad de intervención sólo se separa de la situación apoyándose en la circulación, ya decidida, de un múltiple acontecimental. Únicamente este apoyo, combinado con la frecuentación del sitio, puede introducir entre la intervención y la situación una parte suficiente de no-ser para que allí se apueste al ser mismo, en tanto ser, bajo la forma de lo impresentable y lo ilegal [...] para que haya acontecimiento se requiere que se pueda estar en el punto de las consecuencias de [...] otro [...]. Es una *diagonal* de la situación (EE, 234).

En primer lugar, y quizás como punto más importante, se muestra que no hay sutura entre el acontecimiento que cruza diagonalmente la situación y ésta. Por mucho que la verdad acontecimental sea inmanente a las situaciones, tal y como en este texto se afirma, se abre una distancia entre ellos, ya que la intervención “se separa de la situación” apoyándose en la distancia [*écart*] entre un acontecimiento anterior y el que se está abriendo¹²³⁰. Por otra parte, ese tiempo que se está abriendo no pertenece a la situación estructurada, es decir, “no tiene la *forma sensible de la Ley*”, es ilegal y abre otra legalidad o temporalidad distinta y distanciada de aquélla. Hay, finalmente, la apuesta por algo imposible dentro de los márgenes de la Ley, que hace pie en una legitimidad acontecimental ya decidida, de tal modo que, aunque Badiou no es explícito en este punto, podemos interpretar que la diagonal de un acontecimiento anterior va más allá de la situación de donde surgió y se une a una nueva diagonal, de manera que se abre una legalidad que atraviesa la serie de las situaciones de la Historia para abrir otra Historia, no paralela, sino transversal y diagonal que cruza el tiempo, yendo de acontecimiento en acontecimiento: «las verdades, más allá de la Historia, entrelazan sus discontinuidades al filo de una sutil aleación de anticipaciones y retroacciones» (LM, 49). Ello explica, por último, la

¹²³⁰ Para tratar de visualizar y, con ello, comprender el tipo de continuación temporal al que estamos aludiendo a partir de Badiou, proponemos las figuras 1 y 2 del anexo II, correspondientes, respectivamente, a la diagonal y a la transversal. La primera de ellas constituiría el corte que traza un acontecimiento-verdad en una situación; la segunda, combinada con la idea presentada en la primera, permitiría pensar la temporalidad de las verdades abiertas por los acontecimientos, como cruce transmundano (línea transversal), esto es, como corte que atraviesa distintas situaciones (líneas paralelas) abriendo una temporalidad ajena a ellas. De ese modo, observando conjuntamente las dos figuras, podríamos pensar cómo un acontecimiento que cruza diagonalmente una situación puede continuarse fielmente en distintos tiempos legalmente o sensiblemente mensurables, cruzando estos transversalmente.

sincronía de la temporalidad acontecimental que rompe con la diacronía de la cronología situacional o, dicho de otro modo, la sincronía de la diagonal histórico-acontecimental o fiel contra la diacronía de la recta natural de las situaciones. Las verdades son eternas, transtemporales, transmundanas, invariantes. Las verdades, «una vez aparecidas, componen una metahistoria intemporal» (*LM*, 25).

En definitiva, queda claro en este fragmento que el tiempo que se abre mediante un acontecimiento y se continúa mediante una verdad es otro que el tiempo de la situación o el mundo en el que surge esa verdad a partir de ese acontecimiento. Y, por otra parte, aquello que permite que se abra un tiempo nuevo, distinto de lo situacional-mundano, atravesado mediante la diagonal de ese nuevo tiempo, no es sino la continuación transversal de un acontecimiento anterior, cuyas consecuencias siguen trabajándose gracias a una nueva intervención. Se trata de la temporalidad acontecimental de la retroacción como necesidad de re-comenzar, de re-emprender, de re-decir las verdades que surgen de acontecimientos (Cf. *IV*, 147). Es una repetición creadora, una insistencia, una obstinación, en tanto que «*repetición de lo que es irrepetible, de lo que no ha tenido lugar sino una vez*» (*IV*, 149).

Ahondando en este aspecto, podríamos recordar la teoría del maoísta francés Robert Linhart, según la cual «[n]ada se pierde, nada se olvida en la memoria de límites precisos de la clase obrera. Otras huelgas, otros comités, otros actos se inspirarán en huelgas pasadas y entre ellas en la nuestra, cuyas huellas descubriré más adelante mezcladas en tantas otras»¹²³¹. En torno a esta misma cuestión de la memoria, Bruno Bosteels realiza una interpretación aquí clave para nosotros sobre la noción de “acto profundo” que José Revueltas trata en su cuento “Hegel y yo”, entendida como «una verdad que es histórica y a la vez parte de un pasado inmemorial que atraviesa, y a veces interrumpe, el tiempo continuo de la historia»¹²³². «Los actos verdaderos [...] pertenecen a la reserva silenciosa de un recuerdo inconsciente e inmemorial, la contramemoria de aquello que todavía no ha tenido lugar»¹²³³. Los actos profundos de la historia «*habrán cambiado*¹²³⁴ *para siempre* las condiciones de la política en la historia»¹²³⁵. La memoria es la que mueve hacia tal acto, una memoria sin lenguaje, carente de signos propios, que «ha de abrirse camino en virtud de los recursos más inesperados»¹²³⁶.

Por otro lado, cabe aclarar, al hilo de esta noción de lo diagonal y lo transversal de los acontecimientos-verdad –aunque consideramos que Badiou quizás no insista lo suficientemente en ello a lo largo de su obra– que no hay un solo acontecimiento. «No podría haber composición de lo que es por un solo acontecimiento. Hay, por el contrario, descomposición de los mundos por múltiples sitios

¹²³¹ Linhart, R., *De cadenas y de hombres*, México, Siglo XXI, 1979, p. 151, *apud.* Bosteels, B., *Marx y Freud en América Latina*, *op. cit.*, p. 99.

¹²³² Bosteels, B., *Marx y Freud en América Latina*, *op. cit.*, p. 103.

¹²³³ *Idem.*

¹²³⁴ Nótese el tiempo verbal: futuro anterior o futuro perfecto.

¹²³⁵ Bosteels, B., *Marx y Freud en América Latina*, *op. cit.*, p. 104.

¹²³⁶ Revueltas, J., “Hegel y yo”, en *Material de los sueños*, México, Era, 1979, p. 20, *apud.* Bosteels, B., *Marx y Freud en América Latina*, *op. cit.*, p. 103.

acontecimentales» (LM, 428). «Así como es separación de los tiempos, el acontecimiento es separación de otros acontecimientos. Las verdades son múltiples y multiformes. Son excepción en los mundos y no lo Uno que los hace consonar» (LM, 428). Si hubiera un Acontecimiento único (tal y como se leería desde Deleuze y Spinoza), éste sería otro nombre de Dios (Cf. LM, 429). Se trata de la diseminación contingente, sin-Uno del acontecimiento.

Pues bien, a partir de esta idea general en cuanto a la temporalidad de las verdades, podemos pensar su aplicación en cada uno de los procedimientos genéricos, de entre los que nosotros hemos elegido –como hemos señalado en la segunda sección– centrarnos en el de la política: «sin excepción, una insurrección popular, incluso finalmente victoriosa, es prematura respecto del proceso político que la prepara» (TS, 272). «Cuando la insurrección popular estalla, nunca es porque el momento calculable de esta insurrección haya llegado» (TS, 277). Se trata de un tiempo atemporal, ajeno a la temporalidad normal de las situaciones, lo que hace que una verdad política siempre se presente de forma intempestiva, esto es, que nunca estemos, desde la situación o desde el mundo, preparados para ella. Por otro lado, también podemos pensar la diagonal acontecimental en el caso de los procedimientos políticos: «La política de emancipación existe por secuencias, bajo el azar acontecimental que rige su prescripción [...] Es un trazado singular donde se ilumina la verdad de una situación» (C, 222). Pero el concepto en el que se aglutina más claramente la temporalidad acontecimental en los procedimientos políticos de verdad es la noción –que hemos tratado ya¹²³⁷– de invariancia acontecimental ligada, en concreto, a la idea de un comunismo invariante como forma eterna de subjetividad rebelde, como aspiración universal de los explotados para destituir cualquier principio de explotación. Volvemos a citar: «En política, la resurrección saca a luz las invariantes igualitarias de toda secuencia, lo que llamé otrora, en *De l'idéologie* (Maspero, 1976), las *invariantes comunistas*» (LM, 95). Hay algo de invariante en todos los mundos dispares, distintos. Por esta invariancia discontinua «[r]eco-rreremos mundos disjuntos, apariciones inconmensurables, lógicas diferentes» (LM, 38). Aunque Badiou habla explícitamente de una “distancia temporal” entre esos mundos, también halla cierta invariabilidad en ellos, que permite que sean cruzados por verdades transversales. «Pensamos al mismo tiempo la multiplicidad de los mundos y la invariancia de las verdades que aparecen en puntos distintos de esa multiplicidad» (LM, 35). «[L]os cuerpos-de-verdad [...] contruidos en un mundo y llevando su marca, se dejan identificar a distancia –desde otro mundo¹²³⁸– como universales, o trans-mundanos» (LM, 26). Si bien cada revolución no se puede calcular dada su «radical discontinuidad

¹²³⁷ Cf. supra, sección II, capítulo 3, apartado 3.2. “La raíz de la desigualdad”.

¹²³⁸ Por ejemplo, la aritmética euclidiana en el mundo griego y en el mundo moderno es expresada de forma distinta, pero su estructura, su esencia, se mantiene constante. «No es exagerado decir que tenemos allí una captación “tangible” de la esencia del número y de su textura calculable, que el más contemporáneo de los enunciados aritméticos o algebraicos envuelve y despliega en contextos conceptuales y lingüísticos nuevos –nuevos mundos–, sin “superarla” ni abolirla nunca. Es lo que llamamos sin vacilar una verdad eterna» (LM, 30).

de su llegada en la lógica del aparecer» (*LM*, 48), su verdad es eterna y universal en tanto que, permaneciendo atentos y fieles al futuro anterior de los acontecimientos que podrán haberlo precedido, podrá advenir su transversalidad acontecimental que cruce diagonalmente nuestros mundos. Una verdad no se conoce sino separada de su presente, esto es, del mundo que la vio nacer: «Una verdad no es universal sino en el futuro anterior del proceso corporal que la hizo aparecer» (*SM*, 106). Dicho de otra forma, «ciertas producciones, en mundos por otra parte dispares, sólo son marcadas por esa disparidad en la medida en que constituyen allí una excepción. De tal suerte que esas verdades [...], aun cuando su materialidad, los “cuerpos” —diremos—, sólo estén compuestos de elementos del mundo¹²³⁹, no dejan de exhibir un tipo de universalidad que esos elementos, extraídos de la particularidad mundana, no tienen el poder de sostener por sí mismos» (*LM*, 51). Paralelamente, el ser humano, en tanto que capaz de hacerse inmortal, «es ese animal cuya particularidad es participar en numerosos mundos, aparecer en innumerables lugares [...] transitar casi constantemente de un mundo al otro, sobre el fondo de la infinitud de esos mundos y de su organización trascendental» (*LM*, 564). De acuerdo con Badiou, un sujeto tiene que ver con la realización en el presente de un posible anteriormente desconocido. Un sujeto se incorpora a un nuevo presente. Del mismo modo, un cuerpo es subjetivado «en la medida en que se subordina a la novedad de lo posible» (*LM*, 70), esto es, un cuerpo se subordina a la huella en vista de la producción de las consecuencias en un presente. Se trata, así, de una «creación secuencial de un presente, creación que constituye y absorbe un pasado de tipo nuevo» (*LM*, 559). Lo que hace un sujeto fiel es crear «el presente como ser-ahí de la eternidad. De modo tal que incorporarse a ese presente equivale a percibir el pasado de la eternidad misma» (*LM*, 560). O, dicho de otro modo, «siguiendo la línea del platonismo, que experimentar en presente la eternidad que autoriza la creación de ese presente es experimentar una Idea [...] “vivir por una Idea» (*LM*, 560). Así, contra las operaciones finitas del recubrimiento de lo infinito, se trata de re-pensar, re-decir, siempre una vez más, una Idea. Un acontecimiento puede quedar debilitado por una negación (sujeto reactivo) o aniquilado por un ocultamiento (sujeto oscuro)¹²⁴⁰. Ahora bien, «¿[e]quivale esto a decir que desapareció para siempre, y que así una verdad, por más eterna que pueda ser, puede, creada en la historia, volver a la nada? No ocurre así» (*LM*, 82). Se hace, al contrario, «que se olvide el “olvido” (o el fracaso)» y que «se restituya la máxima» (*LM*, 83), de aquella verdad.

¹²³⁹ Recordemos cómo la solución del tránsito de una estructura a otra estaba dado, en parte, por el hecho de que los elementos son siempre los mismos. Es por ello por lo que, como ya demostramos (cf. *supra*, sección I, capítulo 2, apartado 2.2. “¿Qué materialismo?”), para cambiar realmente de estructura, es necesario redefinir los lugares y no quedarse en la banalidad de los elementos aislados.

¹²⁴⁰ Cf. *supra*, sección I, capítulo 1, subapartado 1.4.1. “Los sujetos”.

Por último, y para finalizar con esta cuestión de la temporalidad de las verdades, en lo que consideramos que es una alusión oculta al concepto althusseriano de contingencia necesaria del materialismo aleatorio, que, tal y como mostramos¹²⁴¹, prima la contingencia del encuentro de los elementos, rechazando toda causa, todo origen, todo fin, de forma que sea posible «pensar la necesidad como devenir-necesario del encuentro de contingentes»¹²⁴². «[L]a Historia no existe. No hay más que presentes dispares cuyo resplandor se mide por la potencia que tienen de desplegar un pasado que sea a medida de ellos» (*LM*, 559). Los elementos de la historia no existen en una situación o estado previo *para que* suceda el subsiguiente episodio histórico, «sino que existen en ella en estado “flotante” antes de su “acumulación” y “combinación”, siendo cada uno de ellos el producto de su propia historia, pero no siendo ninguno el producto teleológico ni de los otros ni de su historia»¹²⁴³. El materialismo aleatorio permite pensar la historia como sucesión de acontecimientos contingentes que, anulado todo origen, fin y sentido, no pueden englobarse ni integrarse en una totalidad orgánica que preceda a sus elementos. La unidad siempre es el producto contingente del encuentro entre elementos preexistentes. Como veíamos, paralelamente, el acontecimiento de Badiou, únicamente puede ser formulado en el futuro anterior: habrá ocurrido aleatoriamente. Pero, por otro lado, en tanto que puede pensarse a la vez como contingencia *necesaria*, una verdad se define como la «creación, en alguna parte, de algo irreversible» (*QM*, 57), «de tal forma que se constituya en la situación algo irreversible, la imposibilidad de una vuelta atrás» (*QM*, 58). En la terminología del primer tomo de su gran obra, el acontecimiento, «puramente azaroso, imposible de inferir de la situación, no deja de ser un múltiple fijo [...] [se] conjuga el emblema del azar con el de la necesidad, el múltiple errático del acontecimiento con la retroacción legible de la cuenta» (*EE*, 217). También en el segundo tomo: «La eterna necesidad concierne a una verdad en sí misma [...] Pero no a su proceso de creación, supeditado como está a la contingencia de los mundos, a lo aleatorio de un sitio, a la eficacia de los órganos de un cuerpo, a la constancia de un sujeto» (*LM*, 563). Asimismo, en el tercer tomo: «El azar es el origen acontecimental de toda verdad. La victoria sobre el azar es la universalidad del proceso de construcción de una verdad a partir de las consecuencias del acontecimiento» (*IV*, 414).

En suma, temporalizar la eternidad es hacerse cargo de las consecuencias de la inscripción de las verdades en un mundo efectivo, históricamente determinado, pero contra el que se abre un tiempo otro. Se trata de no olvidar ningún polo del oxímoron: eternidad inmanente, inmanencia eterna: «Por eterna que sea, una verdad [...] tiene que *aparecer* para que su eternidad sea efectiva» (*LM*, 30). Y el proceso de esa aparición supone un sujeto, del que resulta el despliegue de una verdad eterna. La

¹²⁴¹ Cf. supra, sección I, capítulo 2, apartado 2.2. “¿Qué materialismo?”.

¹²⁴² Althusser, L., “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, *op. cit.*, p. 60.

¹²⁴³ *Ib.*, p. 66.

dialéctica materialista se mueve así «entre el protocolo inmanente del devenir de una verdad en un mundo y, una vez que advino, su eternidad tansmundana» (*LM*, 573).

En definitiva, el espacio de las verdades es *aquí*, en una situación y un mundo concretos; aunque su temporalidad sea *para siempre, para toda situación y todo mundo, eternamente*. Ahora bien, siendo inmanentes, ¿cómo se puede salvar entonces la distancia a la que deben quedar respecto de aquello con lo que rompen?

4. Tocar lo absoluto

Necesitamos [...] renunciar a Dios sin perder ninguna de sus ventajas. Debemos encontrar una garantía ontológica inmanente y absoluta.

Alain BADIOU, *L'Immanence des vérités*

Si una filosofía no tiene otra definición que asegurar, mediante sus motores inmóviles, sus sujetos trascendentales, sus negaciones de la negación, sus seres-que-no-son-lo-que-son, el relleno de la distancia, entonces, es verdad, no podemos ser filósofos.

Alain BADIOU, *Teoría del sujeto*.

Una vez hemos declarado que “Dios ha muerto”, pero que, con ello, no todo es relativo, sino que hay verdades, el problema que se nos presenta es cómo es posible el advenimiento de lo infinito, de las verdades, en lo finito, en las situaciones y en los mundos. Para desarrollar este asunto analizaremos en este subapartado la cuestión de la dialéctica entre lo finito y lo infinito —«extirpada [...] de todo contexto religioso, que exige que humillemos nuestra finitud ante la infinitud divina que la ha creado y que la recrea incesantemente» (*IV*, 15)— en los términos en los que se desarrolla en el tercer y último tomo de *L'être et l'événement: L'Immanence des vérités*. La tesis principal de esa obra es que las verdades “tocan lo absoluto” en la relación inmanente entre lo finito y lo infinito, siendo, con ello, testigos de dicha posibilidad (Cf. *IV*, 23): «las verdades, en tanto que obras finitas, tocan sin embargo lo absoluto» (*IV*, 42). Debemos extraer «todas las consecuencias posibles de la muerte de Dios, sin sacrificar con ello ni la existencia de las verdades ni su absolutidad» (*IV*, 22).

Esta cuestión de la dialéctica entre lo infinito y lo finito se hallaba ya presentada en *Théorie du sujet*, aunque en términos polémicos, frente al idealismo teológico que, de acuerdo con Badiou «se instituye de la firmeza en mantenerse en el Dos: para los griegos, lo inteligible va en contra de lo sensible. Para los cristianos, lo infinito es inconmensurable en lo finito, el creador en la criatura. Dos regiones del ser, cuya reduplicación escinde todo Uno atrapado en lo finito. Lo mismo del hombre, hecho de un alma y de un cuerpo, o del lo-que-sea de Aristóteles, hecho de una forma y de una

materia» (TS, 214). Pero, teniendo en cuenta que el Dos era precisamente lo reivindicado desde la dialéctica maoísta, aquello que critica Badiou debe ir más allá: el problema es que el «idealismo religioso opera siempre en la juntura de dos regiones del ser. Ya sea la participación (platónica), la creación (judía), la encarnación (cristiana)» (TS, 215) y, con ello, deduce la unidad haciendo de la trascendencia en la inmanencia el operador de conexión en lugar de fracturar esa unidad abriendo el Dos del ser. Ahora bien, aunque Badiou afirma que existe una «compatibilidad de la infinitud divina con la ontología esencialmente finita de los griegos» (EE, 163), nosotros consideramos que es un error reducir lo griego a lo cristiano. No se trata del mismo tipo de escisión, ya que la cristiana acaba fundida en el hijo de Dios como mediador, mientras que en Grecia se mantiene siempre la distancia: no hay salvación ontológica. Tras desarrollar en este apartado la tensión entre finitud e infinitud, volveremos fielmente a los griegos –concretamente, a Platón– para salvar esa distancia al margen de la cristianización de su pensamiento.

En primer lugar, la operación que permite pensar la posibilidad inmanente de lo infinito será la «laicización [*laïcisation*] matemática» (IV, 285) realizada por Cantor en tanto que «separación de lo infinito y de lo Uno» (*idem*). «La creación de la teoría de los conjuntos es [...] *la realización íntegramente racional de una desvinculación entre lo infinito y lo Uno*» (IV, 465). Cantor pluralizó el concepto de infinito demostrando que existen infinitos cuantitativamente distintos (Cf. IV, 466), pero también cualitativamente distintos: pluralización «cuantitativa (ciertos infinitos son más grandes que otros) y cualitativa (entre diferentes tipos de infinitud existen incompatibilidades estructurales, propiedades irreductibles)» (IV, 468). Ello supuso «el fin de la co-extensividad entre lo Uno y lo infinito, de la que todas las teologías habían hecho su ley» (IV, 468). El ser de lo infinito, al ser un tipo de multiplicidad, ya no podrá pensarse bajo el régimen de lo uno, esto es, bajo el vocablo “Dios”. Se pensará, a partir de esa desvinculación entre lo infinito y lo Uno, como aquello que «se sitúa entre la finitud y el referente absoluto» (IV, 286). Este referente absoluto ya «no puede estar en la forma de lo Uno. No puede ser la expresión infinita de una esencia eterna» (IV, 38), puesto que lo Uno, lo Único, la Totalidad, no es sino el nombre ontológico-matemático de Dios. De este modo, podrá pensarse la posibilidad del advenimiento de lo infinito como distinto, por una parte, de lo finito, pero también de lo absoluto, siendo esta segunda separación la que resulte clave para nosotros en este apartado.

Pero antes, debemos atender al concepto de finitud. La finitud o lo finito «es eso que hay, eso que es» (IV, 14). Pero, por otra parte, y de acuerdo con las operaciones que le son propias –la identidad, la repetición, el Mal, la necesidad, Dios, la muerte y el recubrimiento– «determina lo que puede ser, lo que puede advenir» (IV, 14) y, por tanto, «prescribe lo que debe ser» (IV, 14). La finitud «consiste en imponer la ley de lo finito sobre toda multiplicidad que parezca poder sustraerse a ello.

Se trata menos de proclamar de forma abstracta que todo es finito, que de disimular todo surgimiento potencial de un infinito verdadero bajo una capa evidente de finitud» (IV, 443).

Badiou distingue dos modos de existencia de lo finito: el *desecho* [*déchet*] y la *obra* [*œuvre*]¹²⁴⁴. Lo finito como desecho es una determinación pasiva, un resto negativo de cierto tipo de infinito. Está «bajo la ley del mundo en el que aparece [...] expuesto a un recubrimiento opresivo» (IV, 511). Así, por ejemplo –no un ejemplo cualquiera, sino uno que nos interesa especialmente– la opresión religiosa consiste en lo siguiente: «se enuncia que existe un infinito separado, fuera del mundo, instalado en una inaccesibilidad de principio, y cuyo nombre genérico es Dios. Aspirar a una suerte de inmanencia subjetiva de esta trascendencia, es decir, aspirar a igualar a Dios, es aquello mismo que es simultáneamente prohibido e imposible» (IV, 77-78), puesto que se «obliga a los sujetos a permanecer en el espacio cerrado de lo posible, tal y como ha sido fijado por Dios en tanto que Ley» (IV, 78). Como consecuencia, el «pecado primordial es precisamente [...] inmanentizar la infinitud trascendente de Dios» (IV, 78); mientras que la virtud fundamental consiste en «interiorizar la finitud como destino» (IV, 78), pero bajo el supuesto de que somos siempre-ya pecadores, siempre-ya *desecho* de la trascendencia inaccesible de la infinitud divina. En su interpretación de las *Meditaciones* de Descartes, Badiou sostiene que lo que ellas concluyen es que «Dios, en tanto que concepto, es eso: la garantía trascendente de que la idea de lo infinito no es una mera quimera. El precio pagado es que el animal humano –la pobre *res cogitans*– queda, y debe quedar, encerrado en su finitud [...] [E]n el momento mismo donde se prueba que Dios existe, y por la naturaleza misma de esta prueba, nos descubrimos separados para siempre de lo infinito, justamente porque tenemos su idea» (IV, 184).

Por otro lado, contra esta concepción de lo infinito como trascendencia, que no lleva sino el nombre de Dios (Cf. IV, 183), Badiou propone la segunda figura de lo finito, que abre a lo humano hacia la infinitud: lo finito como obra, como obra de verdad, como verdad –puesto que «[u]na verdad se presenta siempre, en un mundo determinado, bajo la forma de una obra» (IV, 511)– es «un encuentro con lo infinito» (IV, 279). Más concretamente, la obra de verdad es «el efecto combinado de dos infinitos de tipo diferente» (IV, 324). Lo que quiere decir que es «la construcción inmanente de un resultado finito que promete, como su condición de existencia, un infinito situado más allá del infinito de la situación donde esa existencia es afirmada» (IV, 77). Una verdad es una forma nueva y activa de lo finito en tanto que es producida allí donde «un infinito históricamente verdadero supera y falsifica a una “infinidad” dominante» (IV, 301). La capacidad propiamente humana tiene que ver con esa “finitización creadora” (Cf. IV, 105), pensada del lado de la obra o, lo que es lo mismo, “tocar” lo

¹²⁴⁴ Un ejemplo de sendas formas de finitud, que retoma el desarrollo teórico de su *Éthique*, es el bien como obra y el mal como desecho. Mientras que el bien no tiene necesidad del mal para ser, puesto que le es inconmensurable, sólo puede haber mal si hay bien (Cf. IV, 164-167).

absoluto entendido como «la infinitización que toda verdad introduce en un régimen dado de la finitud» (*IV*, 91). Este pensamiento de la inmanencia de las verdades, opuesto a la finitud como núcleo de toda opresión, es el fundamento de toda emancipación (Cf. *IV*, 77).

Antes de pasar a analizar el concepto de lo absoluto, nos detendremos en el desarrollo de los tipos de infinitud. Los teólogos identifican «cuatro modos de acceso del pensamiento a lo infinito [...] en la forma de lo Uno [...] bajo la forma de las pruebas de la existencia de Dios» (*IV*, 281):

El primer modo, relativo a lo infinito como trascendencia inaccesible, afirma que «lo infinito es inconmensurable con lo finito, y como nuestro mundo y nuestro pensamiento pertenecen a lo finito, lo infinito nos es accesible sólo negativamente» (*IV*, 282). En este primer caso, el pensamiento teológico considera que «Dios es infinito en la medida en que no puede ser íntegramente pensado desde el punto de los recursos de los que dispone un intelecto finito. Es aquello de lo que procede la inteligibilidad de todas las cosas, en tanto que es el límite inaccesible de lo pensable finito» (*IV*, 301). Platón mismo abordaría esta misma cuestión de la trascendencia de un principio supremo bajo el nombre de Idea de Bien como «lo infinito latente de toda actividad de pensamiento [...] referente absoluto de toda inteligibilidad [...] lugar de las verdades» (*IV*, 301). Esta concepción se encuentra asimismo en las especulaciones de la teología negativa que niega toda determinación finita al ser infinito de Dios y también «en las teorías que postulan la existencia de una idealidad activa capaz de superar los límites del mundo establecido. Por ejemplo, infinitud del comunismo con respecto al mundo regido por la propiedad privada [...] que... se mantiene inaccesible [...] si se busca pensarlo utilizando únicamente los parámetros del mundo existente y si se tiene por intangibles las leyes de ese mundo, o incluso si se excluye toda potencia ilegal de un acontecimiento» (*IV*, 331).

El segundo modo de acceso, según la resistencia de lo infinito a toda división, sería, por ejemplo, la consecuencia de que, tras el concilio de Nicea, se rechazara el arrianismo en favor de la idea de que Padre e Hijo tienen la misma sustancia, y ésta no puede ser sólo semejante. Badiou traduce esa resistencia a las divisiones mediante el lema “No somos nada, seamos todo”: «Se nos declara finitos, seamos infinitos, y ningún intento de división hará frente a nuestra afirmación política universal» (*IV*, 318). De esta manera, la resistencia a las divisiones toma la forma de una resistencia a las formas «de opresión, o del debilitamiento del proceso portador de una verdad nueva» (*IV*, 318). Por el contrario, que la infinitud activa de una coalición popular sublevada invente su propia perseverancia a prueba de las divisiones de una fuerza exterior, demuestra lo real de su infinitud (Cf. *IV*, 332).

El tercer modo de acceso a lo infinito tiene que ver con la potencia de sus determinaciones internas. Es el argumento ontológico. Al contrario que los dos primeros modos, que suponían cierta negatividad en el acceso a lo infinito, pues dependían de algo externo, en este caso se trata de un «impulso interior, la inmanencia positiva de una compulsión infinitizante» (*IV*, 333). De acuerdo con

su desarrollo ontológico matemático, lo infinito no deberá pensarse como una totalidad, sino como una configuración, como la convergencia local, de multiplicidades heterogéneas en devenir, esto es, una red de diferenciaciones localizadas.

Y, por último, la relación íntima con la absolutidad misma: «Lo infinito es pensado como aproximación de una figura de lo Absoluto [...] En este caso, se mantiene en un sentido inaccesible, pero lo que es accesible es el movimiento racional hacia él» (IV, 284-285). Este infinito como proximidad a lo absoluto, implica «probar el grado de “proximidad” de un conjunto infinito al absoluto» (IV, 291). Badiou lo realiza bajo la forma de clases internas al absoluto mismo. En un lenguaje platónico: «Lo absoluto es el lugar de las Ideas, pero la Idea es accesible a partir de lo que participa de la Idea y que, por tanto, es una suerte de aproximación efectiva a ella» (IV, 391).

Dado que lo que nos va a interesar especialmente es comprender el significado de esa aproximación, de esa proximidad, de esa cercanía de las verdades con lo absoluto, de modo que incluso llegan a tocarlo, debemos centrarnos ahora en el concepto mismo que Badiou presenta de lo absoluto. Lo absoluto será la Verdad, con mayúscula, como «el lugar donde se piensa lo posible formal de todo existente-múltiple» (IV, 41), como el referente absoluto, el lugar absoluto del ser-múltiple, lo Uno que no existe, de modo que en cierto sentido no es. Lo absoluto es aquello donde se piensa el total de las formas posibles del ser (Cf. IV, 369). Es el lugar de acogida del resto de infinitos sin ser él mismo infinito. Por tanto, aunque no sea un infinito más, Badiou relacionará lo absoluto con lo infinito, mientras que, en cambio, la ideología de los recubrimientos consiste en afirmar que «el lugar absoluto *es* el lugar de la finitud constructiva [...] y lo infinito no es sino una quimera nociva, que debe ser recubierta» (IV, 247). Así, paradójicamente, aunque en apariencia la absolutidad sea combatida por dicha ideología encargada de negar la infinitud, requiere tanto de dicha absolutidad como de la completitud «para que un recubrimiento finito (constructible) se imponga» (IV, 242).

La clave, en torno a esta proximidad de las verdades a lo absoluto, a través de la posibilidad de lo infinito, va a ser la siguiente:

todas las grandes doctrinas filosóficas [...] deben pensar la distancia [*l'écart*] entre lo absoluto y lo que lo imita, lo expresa, participa de ello, o se inscribe en un momento de su devenir, sin que esta distancia pueda resultar una pura y completa diferencia negativa, sin que, finalmente, se vuelva a la dualidad de lo absoluto, que es el ser, y de la existencia material, que es nada [*néant*] [...] lo que no es lo absoluto no es sin embargo tampoco su negación [...] Y si bien no es la absolutidad misma, debe ser *casi* lo absoluto (IV, 392).

Tomando la terminología de Spinoza (y su lectura por parte de Deleuze), Badiou afirma que debe haber un atributo que aproxime de forma inmanente el lugar absoluto de tal manera que «entre en relación formal con V en tanto que tal, incluso si no puede identificarse con él más que en virtud

de la expresión, de la participación o de la imitación, es decir, del casi» (IV, 398). Deben poder pensarse las verdades –o los procedimientos genéricos: obras de arte, teorías científicas, políticas de emancipación y figuras del amor– como modalidad excepcional del “casi-ser” absoluto. Las verdades, inmanentes, han de pensarse al mismo tiempo como aproximación a lo absoluto. «Se trata en definitiva de *construir el concepto de una aproximación de lo absoluto*. Dicho de otra manera, para adoptar un estilo platónico, se trata de poder controlar la distancia [*écart*] entre la Idea y la cosa que participa de la Idea, sin caer en un dualismo ontológico insuperable» (IV, 393), pero suponiendo a la vez que «una verdad “toca” su absolutidad y lo absoluto mismo» (IV, 400). La cuestión será si ese “tocar” lo absoluto está realmente en Platón y –lo que es más importante aún– si mediante todo lo que conlleva esa expresión, se suturan las verdades y lo absoluto mismo. Una participación de la Idea es «el lugar que autoriza que podamos pensar una verdad como a la vez comprendida en su inmanencia a lo absoluto y en su distancia a esta comprensión» (IV, 402). Por tanto, por una parte, la casi-absolutidad de una verdad la distingue de cualquier opinión del saber de una situación y, por otra parte, está siempre separada de lo Uno-absoluto, siendo únicamente una participación de la Idea. Un ejemplo que da Badiou al respecto y que parecería salvarlo de dicha sutura, sería el hecho de que toda política de emancipación, en su labor fiel, se dirige a la humanidad entera en tanto que su referente absoluto. Y, sin embargo, el internacionalismo real sólo puede suponer «la representación siempre parcial de esta dirección a “todo” lo que compone la humanidad viviente, incluso la totalidad de la humanidad histórica» (IV, 398).

Pues bien, ese lugar de aproximación se realizará mediante una correspondencia, término a término, entre las multiplicidades de lo absoluto (V) y los términos de uno de sus atributos (M). Esa correspondencia no es trivial, esto es, inerte, identitaria o nula si «existe un término cuya relación explícita con lo absoluto no es la identidad» (IV, 405). Es decir, esa parte de V no puede ser una copia idéntica a V, pues entonces se sustituiría «la creación histórica de una verdad por el milagro de un “descenso” de lo absoluto en la singularidad de un mundo» (IV, 415). Una Idea, en tanto que atributo de V, no coincide con ese lugar absoluto, sino que se acerca constituyendo una correspondencia entre los términos de V y de M que sea «*no trivial*, lo que quiere decir precisamente, que *no* sea la identidad. Puesto que la identidad entre V y M, entre lo absoluto y una verdad que participe de ello, equivaldría a la afirmación de la inconsistencia de V, sin constituir el menor saber nuevo» (IV, 478), por mucho que se trate de «“acercar” M a V tanto como sea posible» (IV, 480). Ahí reside la importancia de la distancia. De lo contrario, si no apareciera esa diferencia, nos hallaríamos meramente ante una relación de lo absoluto consigo mismo, de modo que la verdad de la que se trataría habría quedado absorbida en lo absoluto mismo y aquella carecería de su carácter particular y creador. «Es esta primera huella de la distancia [*écart*] entre lo que participa de lo absoluto y lo absoluto mismo lo que se llamará el *punto crítico* de la relación entre lo absoluto y uno de sus atributos» (IV, 405). Hemos

obtenido, así, «un modelo interior de V [...] figura inmanente de la participación a la Idea [...] un lugar de absolutización de una verdad» (IV, 411). Todo el procedimiento se basa, pues, en una correlación efectiva entre un atributo de lo absoluto y el absoluto mismo. Y es en ese atributo en el que una verdad construye su absolutidad. Pero para que esa relación entre lo absoluto y las verdades no pierda su dimensión creadora, uno y otro polo de la relación no pueden ser idénticos. Una verdad toca lo absoluto y no se identifica con él, de modo que no hay una estéril identidad de lo absoluto consigo mismo, es decir, se salva la *«diferencia entre lo que es absolutamente (el referente absoluto, que existe) y lo que en un mundo liga una existencia con un valor absoluto, a saber, una verdad singular»* (IV, 417). La verdad sería interna a ese atributo y en esa medida, tocaría lo absoluto. Y ello basado en la equivalencia entre los elementos de lo absoluto y uno de sus atributos: «un enunciado cualquiera (implícitamente referido a V) equivale a un enunciado donde la existencia “absoluta” de un término es reemplazada por su existencia aproximada» (IV, 397). Hay una relación local entre los términos absolutos y los términos particulares. Pero se opera siempre, no directamente sobre los primeros, sino sobre las proyecciones inestables en los segundos: «el material del que nos ocupamos en la construcción de una verdad no se presenta bajo su forma inmediatamente absoluta [...] sino bajo la forma derivada [...] Es la consecuencia inmediata de que lo absoluto se mantenga separado de una verdad donde sin embargo se expresa (Spinoza) o de la que participa (Platón)» (IV, 414). En suma, puesto que lo absoluto es rígido, inmóvil, sin movimiento interno y tiene una identidad estricta consigo mismo (Cf. IV, 451), sólo pueden pensarse aproximaciones cada vez más cercanas a lo absoluto o «en el léxico platónico, de una Idea cuyo grado de participación con lo absoluto que la fundamenta es particularmente intenso» (IV, 475), pero nunca una aproximación tal que se identifique con lo absoluto, puesto que entonces nos hallaríamos en lo absoluto mismo y nada sino él sería verdadero.

El punto clave en la relación entre las verdades y lo absoluto es, por tanto, el siguiente: «si hay verdades y no *la* Verdad, es que la absolutidad de una verdad no significa que una verdad *es* lo absoluto. Puesto que, si lo fuera, deberíamos concluir que sólo lo absoluto es verdadero, lo que reconoceríamos sin dificultad como el esquema teológico» (IV, 416). La fidelidad a un acontecimiento, que abre el devenir de la labor de una verdad, está entre las multiplicidades existentes y lo absoluto que tocan, pero no puede ser nunca lo absoluto mismo. En este sentido, Badiou se pronuncia claramente en contra de «quien extrae de las consecuencias del acontecimiento revolucionario la certeza de que la sociedad humana puede llegar al punto crítico de su propia justicia» (IV, 418). Por tanto, el proceso de una verdad no puede ser «un descenso de lo absoluto en lo particular» (IV, 418), esto es, como en la encarnación cristiana, el «descenso de la Idea en lo sensible» (IV, 16) Así, Badiou identifica perfectamente el riesgo, la tentación que persigue a todos los procedimientos de verdad¹²⁴⁵:

¹²⁴⁵ Ejemplos de esa tentación en el caso de los procedimientos políticos serían, según el propio Badiou, el fin de la Historia de los revolucionarios del siglo XIX o el comunismo utópico.

la tentación racional de instalarse en el referente absoluto para trabajar ahí la movilidad inmanente de los posibles atributos de lo absoluto, sin tener que preocuparse de la diferencia, deseo de delegar la obligación vertical de la relación diferenciante, que hace que lo que valida la absolutidad de una verdad, siendo inmanente a lo absoluto, no le es idéntico, deseo en suma de trabajar horizontalmente, a la altura de lo absoluto mismo (IV, 480).

[E]l deseo de no tener que lidiar más con la distancia [*écart*], con la diferencia, con la separación entre el referente absoluto y el lugar de absolutización de las verdades singulares. Se trata de una inmensa esperanza: encontrar al fin, más allá de las ascensiones interminables y decepcionantes – decepcionantes porque interminables –, un infinito último como testimonio de una verdad sin retiro ni defecto. La ambición, en el fondo, de ser, en V, quien va de V a V. Entonces el Dios muerto resucitaría (IV, 481).

Hay, por tanto, un límite superior prohibido: «no podemos ir hasta lo que sería la culminación del proceso» (IV, 498). Pero ese límite superior no es un infinito más, como cualquier otro, que «sería así la clausura estable del dominio de lo infinito» (IV, 498). No existe tal clausura o cierre: «se puede “acercar” V sin límite preciso de este acercamiento (apretura), pero [...] existe [...] una imposibilidad terminal claramente definida (cierre)» (IV, 498). Lo absoluto impone así, a la jerarquía ascendente de aproximación de los infinitos, una “apertura cerrada”. «Lo absoluto *no es* un conjunto infinito, ni autoriza que podamos pensar una forma última de la infinitud» (IV, 498). Lo absoluto es un “fin sin fin” (Cf. IV, 501) y es “sin testigo” (Cf. IV, 499-500). Es por ello por lo que «no está prohibido explorar últimas hipótesis, a condición de que ninguna de ellas sea propiamente dicha la última» (IV, 500). Hay siempre, siempre una vez más, una hipótesis más: «Hay una y otra vez [*encore, et encore*] hipótesis últimas» (IV, 501). Lo absoluto no puede figurar como ninguna de esas hipótesis, es decir, en ninguna de sus aproximaciones. Como conclusión, sería por tanto falsa «la hipótesis teológica de una soldadura terminal entre lo infinito y lo Uno –que implicaría que un último infinito absorba la idea absoluta de infinitud» (IV, 499).

Pero, por otro lado, Badiou se proclama también en contra de la idea de «un ascenso de lo particular hacia una trascendencia que se supone inaccesible» (IV, 418). Ello constituye «la hipótesis laica de una búsqueda indefinida de un absoluto normativo, pero que el pensamiento humano, constreñido por la finitud, no podría jamás alcanzar» (IV, 499). Lo absoluto no sería, según él, una tendencia, por lo que Badiou se mostraría, por tanto, contrario al «carácter necesariamente inacabado del acceso a lo verdadero: las verdades, siendo el objeto de una búsqueda infinita, que por tanto nunca acabará» (IV, 23).

Y, sin embargo, en lo que concierne a una verdad política, afirma que «siempre es una política que no pretende estar en estado de cerrarse sobre un dato programático fijo [...] el juicio político

mismo es un juicio que no puede sino dejar abierto el futuro» (IV, 29). Pero es que es por ello mismo por lo que no se puede instalar una verdad política de forma absoluta en el mundo.

Badiou afirma tajantemente que «si un proceso histórico real pretende ser completo más allá de la potencia global de la situación del mundo donde existe, es que ese proceso, lejos de trabajar de manera materialista por la emancipación de la humanidad, está sometido a la idealidad de lo Uno» (IV, 350). En cambio, debe estar «a la medida del mundo mismo» (IV, 350). Y, no obstante, al dar un ejemplo de lo que sería una aproximación a lo absoluto, Badiou afirma que «en el caso de las verdades acabadas [*achevées*] –digamos el comunismo real llegado a su irreversibilidad¹²⁴⁶– y no solamente tratando de llegar a esa etapa –digamos los Estados socialistas del siglo XX. Podemos entonces decir, en este caso “acabado” [...] dado que está enteramente sustraído a la potencia de lo Uno que afecta todavía e infecta los Estados “intermedios”» (IV, 396). ¿Las verdades, entonces, no pueden ser absolutas, pero sí acabadas, completas, totales? ¿No es eso un sinónimo de lo absoluto? ¿No es esa tesis más dogmática que la hipótesis laica? ¿No es más materialista admitir la condición del ser humano en tanto que ser finito como imposibilidad de una salida efectiva de la caverna?

Se trata de salvar «la distancia [*l'écart*] que separa el pensamiento de una forma posible del ser-múltiple y la validación experimental de una realización, en un mundo, de esa forma» (IV, 42). Sin embargo, pensamos que esa distancia es suturada por Badiou desde el momento en el que piensa que esas formas posibles del ser «son actualizadas –existen– en mundos determinados» (IV, 42).

A este respecto, es conocida la interpretación de Platón que realiza Badiou (Cf. *RP*) según la cual hay que salir de la caverna. Si hemos concluido que lo absoluto, la Idea de Bien, no es un infinito más o una Idea más, sino que es aquello que, en cierto sentido, no es, puesto que no tiene testigo de su ser, siendo el límite del ascenso de Idea en Idea, de infinito en infinito; ¿qué podría suponer, entonces, una salida de la caverna? Si se postula e incluso se reclama una salida de la caverna, ¿no se está, en el fondo, suturando las verdades a lo absoluto?

[P]ara ver claramente, no podemos quedarnos en el interior de este mundo, hay que decidir que hay un “afuera”. Hay que salir de la caverna, diría Platón, para describirla tal cual es [...] Por tanto, deberemos siempre, de una forma u otra, optar por la existencia posible de otro mundo, para formular en relación con el mundo opresivo de la finitud análisis y críticas que sean actuantes. [Por otra parte], *también* hay que entrar en el mundo cuyas imposturas se van a examinar. Como lo dice Platón, la salida de la caverna es necesaria para pensar lo que es, pero la vuelta a la caverna es necesaria para convencer masivamente a la gente de que importa abandonarla (IV, 458).

5. La distancia: no hay salida de la caverna

¹²⁴⁶ Cf. supra, el apartado 3 de este capítulo “Eternidad, sincronía y futuro anterior”.

No hay otra Historia que la nuestra, no hay un mundo verdadero por venir.

Alain BADIOU, *La ética*.

El dios, ciertamente, ha de ser nuestra medida de todas las cosas; mucho mejor que el ser humano, como por ahí suelen decir.

PLATÓN, *Leyes*.

Concluiremos el presente trabajo retomando aquí las razones por las que consideramos que Badiou incurre en una sutura irreversible de la distancia y por qué creemos que debemos, precisamente desde y contra el pensamiento badiouano, distanciar los términos suturados para mantener una grieta infranqueable entre ellos.

Ante todo, hemos de aclarar a qué nos referimos al tratar el concepto de distancia, que ha ido apareciendo a lo largo del trabajo. Para comprender su significado, nada mejor que retomar el término francés *écart*, con todo lo que la palabra denota: distancia, pero también diferencia, desigualdad o disparidad, además de brecha, desviación, como también discrepancia, así como diferencial, desfase, variación o divergencia; muy importante: déficit, separación, desnivel y abismo. Por último: error, desliz. Podríamos definirlo como *fait de s'écarter* [acción y efecto de alejarse], *séparation entre des choses* [separación entre cosas]. Y, si tomamos dicha palabra en el contexto de la expresión *à l'écart*, equivaldría a decir: *loin* [lejano], *isolé* [aislado], *retiré* [retirado].

Una vez aclarado nuestro concepto, atenderemos al uso que Badiou hace de ello en su obra. Para comenzar, nos detendremos en aquellas ocasiones en las que parece aceptar la necesidad de pensar y mantener la distancia, aunque a continuación veremos como ésta queda suturada.

En primer lugar, el propio Badiou considera irrenunciable la distancia ontológica entre pertenencia e inclusión, pues de lo contrario perderíamos la errancia del vacío que no es sino la condición de posibilidad del advenimiento de un acontecimiento: si anulamos el exceso, obtenemos un solo plano de presentación. Una vertiente de ello sería la crítica a las ontologías poéticas de la presencia (Heidegger, Hölderlin, Parménides), que pretenden la llegada del Dios, su aparición-presentación sin velamiento alguno (Cf. *EE*, 143)¹²⁴⁷. Contra ello, Badiou propone la ontología-matemática platónica de la sustracción y de la carencia, cuyo surgimiento es, para Badiou, acontecimental, en el momento en que el poema fue interrumpido por el matema (Cf. *EE*, 146), salvando la “distancia”.

Por otro lado, siendo así que la decisión es una operación clave de todo procedimiento fiel a un acontecimiento y, dado que decidir quiere decir escindir o distanciar, nuestro autor llega a sostener

¹²⁴⁷ Creemos, sin embargo, insuficiente y desacertada la lectura, por parte de Badiou, de Heidegger, puesto que no es sino él quien piensa el “entre” los dioses y los mortales, además de que no es sino Hölderlin quien lo inspira, y Parménides quien con su doble vía lo inaugura.

que «el procedimiento de decisión¹²⁴⁸ requiere un cierto grado de separación previa respecto de la situación» (*EE*, 225). Lo afirma incluso más rotundamente en el segundo tomo: hay una «distancia entre el sentido, ley trascendental del aparecer, y las verdades, excepciones eternas» (*LM*, 429). O, más adelante, cuando mantiene que cabe observar «la distancia entre las leyes trascendentales del aparecer y el presente que un cuerpo subjetivable engendra, presente en el que se inicia una verdad eterna. La distancia, también, entre el cuerpo múltiple del animal humano y su incorporación subjetiva» (*LM*, 527-528). Esta distancia es clave dado que, si, en la aparición de un acontecimiento y su continuación por medio de un procedimiento de verdad, pretendiéramos verificarlo por medio de una contrastación con la situación de la que él parte, nunca podría abrirse la posibilidad de la apertura en la que consiste precisamente una verdad infinita y eterna, sino que nos mantendríamos en el terreno del mundo que la vio engendrarse.

Parece, asimismo, quedar clara su defensa de la distancia en su crítica al materialismo democrático que, de acuerdo con él, «disuelve primero lo inhumano en lo humano, luego lo humano en la vida ordinaria, luego la vida ordinaria (o animal) en la atonía del mundo. Y de esta disolución resulta la máxima negativa “Vive sin Idea”» (*LM*, 561). Pero es que esto es precisamente lo que nosotros, frente a Badiou, vamos a terminar proponiendo finalmente: que si disolvemos lo eterno, divino, trascendente, infinito, inmortal o inhumano en el seno de lo temporal, mundano, inmanente, finito, mortal o humano; aquello quedará anulado, suprimido o borrado de nuestro horizonte de pensamiento.

Y es que el propio Alain Badiou parece continuamente renunciar a esa distancia, pues según él, en un mundo, todo es inmanente: «un mundo inmanentiza la diseminación de lo que lo compone. Un mundo no tiene un “por debajo” que le sería exterior, una suerte de materia premundana. Sólo es mundo en la medida en que lo que compone su composición está en su composición. Pero un mundo no tiene tampoco un “por encima” heterogéneo» (*LM*, 341). Esta doble renuncia no es sino el principio “ni sub-sistencia ni trascendencia” (Cf. *LM*, 343) que, por otra parte, permite que todo mundo permanezca «globalmente abierto para toda figura local de su composición inmanente» (*LM*, 344).

Si bien podríamos, de acuerdo con el primer tomo de *El ser y el acontecimiento*, salvar una primera forma de distancia, entre la verdad y su situación, es sobre todo en *Lógicas de los mundos* como, bajo una segunda forma de distancia, esa verdad va a quedar suturada a lo mundano por considerarse inmanentizable, esto es, porque, por mucho que debemos aceptar que una verdad no puede provenir de otro sitio, porque no hay otro lugar más que el aquí, el gesto de hipostasiar las verdades haciéndolas ser una sustancia realizable en el mundo, va a convertirlas en una nueva situación, de tal modo que parezca imposible mantener una apertura.

¹²⁴⁸ “Decidir”, del latín *decidere*, se traduce por cortar, resolver, separar cortando.

Debe tenerse en cuenta, en este sentido, la teoría de Badiou según la cual la filosofía no genera ninguna verdad, sino que «está *condicionada* por los procedimientos fieles de su tiempo [... y, sin embargo,] se esfuerza por estar al servicio de las verdades» (EE, 378). La filosofía es «una luz de eternidad, sin Dios ni alma, por el solo hecho de que su esfuerzo nos pone de acuerdo en esto: en que hay verdades» (C, 69-70). «Antes de la filosofía, un “antes” que no es temporal, existen *las* verdades» (C, 58). Las verdades son heterogéneas a la filosofía y su procedimiento es independiente de ella; son las condiciones fácticas, históricas o prerreflexivas de la filosofía. «La captación filosófica de las verdades las expone a la eternidad» (C, 71-72). Debe salvaguardarse una separación entre las verdades y la filosofía, razón por la cual aquéllas serán denominadas *condiciones* de ésta. Para guardar esa distancia es necesario, en primer lugar, partir de la función de la filosofía en tanto que *desustancialización* de la Verdad: «ningún procedimiento de verdad tiene “verdad” como categoría interna. “Verdad” [...] es una palabra de la filosofía» (AM, 48). «La filosofía es el lugar del pensamiento donde se enuncia el “hay” de las verdades y su composibilidad. Para hacerlo monta una categoría operatoria, la Verdad, que abre en el pensamiento un vacío activo» (C, 71). La tendencia al desastre de la filosofía, denominado asimismo *sutura*, que no es sino la «tentación crónica de tomar la operación de la categoría vacía de Verdad como idéntica a los procedimientos múltiples de producción de verdades [...] [L]a filosofía [...] se presenta como siendo *ella misma* un procedimiento de verdad [...] como un arte, como una ciencia, como una pasión o como una política» (C, 63). El desastre de la filosofía o su sutura con una de sus condiciones es el llenado del vacío de la Verdad. «El desastre en el pensamiento filosófico está a la orden del día cuando la filosofía se presenta como siendo, no una captación de verdades, sino una *situación de verdad*» (C, 63). El desastre del pensamiento tiene su raíz en una sustancialización de la Verdad, en el paso ilegal de la Verdad como operación vacía a la verdad como llegada o advenimiento en presencia del vacío mismo.

Ciertamente, Badiou ha tenido el cuidado de no caer en la figura del *desastre*¹²⁴⁹ de la filosofía, que según él sucede por su sutura con la política¹²⁵⁰, ya que es perfectamente consciente de que el desastre o simulacro de verdad «se caracteriza por un léxico de la plenitud, o de la sustancia» (E, 106). Para evitarlo, hay que sustentar la verdad de un acontecimiento en su vacío y reivindicar su

¹²⁴⁹ Cf. supra, sección II, capítulo 1, apartado 1.3. “La política como proceso subjetivo colectivo por lo imposible”.

¹²⁵⁰ No creemos que se desemboque en la triple consecuencia de una sutura entre filosofía y política:

- El *éxtasis* del lugar: «al presentarse como plenitud de la Verdad, la filosofía cede sobre lo múltiple de las verdades, sobre la heterogeneidad de sus procedimientos. Ella afirma que no hay más que un solo lugar de Verdad, y que ese lugar es establecido por la filosofía misma» (C, 63). V.g., el éxtasis del lugar de la Tierra alemana.

- El Nombre *sagrado*, único: la filosofía cede sobre la multiplicidad de los nombres de la verdad. La Verdad tiene un solo nombre verdadero. V.g., lo sagrado del nombre del Führer.

- El terror del no-deber-ser: la confusión del operatorio de la Verdad con la donación del ser. La filosofía cede sobre su moderación. Al declarar la filosofía que la categoría de Verdad ha advenido en presencia, esto es, que la Verdad es, lo que está fuera de presencia cae bajo el imperativo del aniquilamiento. Algo del ser se presenta como fuera de la Verdad, y por consiguiente algo del ser se presenta *como no debiendo ser*. V.g., terror contra el judío.

universalidad en lugar de su «particularidad “plena”» (*E*, 107). «Pues el enemigo¹²⁵¹ de una verdadera fidelidad subjetiva es justamente el conjunto cerrado, la sustancia, la comunidad. Contra estas inercias se debe hacer valer el trazado azaroso de una verdad y de su destinación universal» (*E*, 110). Por tanto, no estamos afirmando que en Badiou se dé un simulacro de verdad, sino más bien que su propio término de verdad puede haber caído en el desastre o simulacro de considerarse ya-acontecido para siempre, sin que quede más trabajo de la fidelidad por hacer. No es que Badiou afirme que ello ya haya sucedido, sino que en algún momento podrá proclamarse como tal, como finalizada la militancia por una verdad. Puesto que la premisa que consideramos más importante en el pensamiento de Badiou es que no hay Uno, y en la cuestión de los procedimientos de verdad esto significa que no hay *la* Verdad, sino siempre verdades en plural, nunca podremos afirmar que ya han acaecido todos los acontecimientos de los que la humanidad es capaz, puesto que ello convertiría a lo humano en divino, en omnipotencia por encima de lo temporal. En definitiva, como pretendemos mostrar en estas últimas páginas, y sustentándonos en lo desarrollado hasta ahora, creemos que el desastre de su pensamiento, por el que llegará a afirmar la posibilidad de que advenga, en política, una verdad igualitaria como axioma de emancipación, se debe en el fondo a la sutura del procedimiento de verdad con los mundos o las situaciones, tal y como habíamos demostrado en la primera sección.

Badiou llega a afirmar que el vacío de la situación anterior «habrá de colmarse si la verdad adviene como situación nueva (el reino de Dios, la sociedad emancipada [etc.])» (*EE*, 440). Aquí no sólo se nos presenta un paralelismo entre el cristianismo y el comunismo, sino que, además, pareciera que se sostiene la posibilidad de una sociedad totalmente emancipada donde tenga lugar la verdad de la política. Sin embargo, ya hemos visto que, por una parte, dada la influencia del maoísmo, Badiou nunca dará por terminado el antagonismo político y, por otra parte, no puede haber la Verdad como sustancia política objetivada, sino que, en toda situación habrá siempre un vacío que la siguiente situación, abierta por un acontecimiento, se encargará de señalar. La diferencia entre los acontecimientos del cristianismo y los del comunismo es que los de éste marcan una diagonal que cruza las situaciones y sus saberes, de modo tal que abren una nueva temporalidad a la que deberá ser fiel el Sujeto que a ella se incorpore. Ello quiere decir que no habrá un Acontecimiento Final a imagen y semejanza del Juicio Final. La fidelidad es inacabable. No habrá un momento en el que se pueda afirmar: ya está. Esto era. Lo hemos conseguido. Y ello porque Uno siempre se divide en Dos. Siempre quedará una distancia entre aquello a lo que somos fieles y la verdad que vamos construyendo. En cambio, los acontecimientos del cristianismo, además de ir ligados entre sí por una necesidad ya escrita, y no contingente, tienen punto final también destinalmente escrito. Ya habíamos visto afirmar a Althusser que la tesis de la posibilidad de regresión «es impensable si el marxismo es una filosofía

¹²⁵¹ Teniendo en cuenta que «por más enemigo que sea de una verdad, un “alguien” se representa siempre en la ética de las verdades como capaz de devenir el Inmortal que es» (*E*, 110).

de la historia de esencia religiosa, que *garantiza* el socialismo presentándolo como el *fin* último en el cual trabaja desde siempre la historia humana. Pero el marxismo no es una filosofía de la historia, y el socialismo no es el “fin” de la historia»¹²⁵². Si el pensamiento político de Badiou se sutura con una filosofía de la historia de esencia religiosa, entonces caería en esta sutura de la verdad política con la Verdad teológica, lo que destruiría la primera. Pero Badiou, en este sentido, se declara, en principio, contrario a lo que considera la confusión, que halla por ejemplo en

Marcel Gauchet, de que el comunismo era una “religión secularizada” [...] Al contrario, asumir lo infinito es vivir y actuar en el mundo real de tal manera que el presente sea tan intenso que mañana no sea justamente “esperado” en el sentido del mesianismo. Como lo dijo Brecht, cuando una verdad política está a la orden del día, “jamás se convierte en hoy”. Mañana debe estar ahí [...] Lo que hay no es la espera, sino el atravesamiento de la cumbre, la cumbre ganada por el presente, desde donde vemos el mañana desaparecer (IV, 92).

No obstante, al oponerse a dicha interpretación, Badiou llega, sin embargo, a afirmar, como leemos en el anterior texto, que la “cumbre” puede ser ganada y el “mañana” desaparece. Para mostrar que, efectivamente, ello se traduce en la convicción de Badiou de que es posible que una verdad se realice en el mundo, vamos a retomar su lectura de la alegoría de la caverna de Platón.

La reescritura de Badiou de la *República*¹²⁵³ incurre a propósito en el anacronismo con el fin de hacer actual la filosofía del autor griego, tanto otorgándole conceptos surgidos con posterioridad diacrónica al tiempo en que el animal humano Platón vivió, como nombrando figuras históricas que actuarían muchos siglos después de la escritura de este diálogo. De hecho, Badiou impondrá la propia terminología de su obra al pensamiento del filósofo griego. De esta manera, la noción de alma en Platón será sustituida por su concepto de Sujeto, de modo que lo que eran tres partes en el alma del individuo, constituirán tres instancias del Sujeto que se corresponderán con las distintas funciones de un país (producir, proteger y dirigir), que serán repartidas de modo igualitario, siendo así que ya no habrá clases, sino que «todos dependerán de una idéntica pertenencia a la igualdad de destino» (RP, 153). Es más, según nuestro autor francés, «[l]a idea comunista [...] se encuentra ya en Platón» (PhE, 30), pues «el comunismo es un nombre admisible para expresar la única verdad política, que es la igualdad de todos sin restricciones» (PhE, 196). El comunismo es la pasión por la igualdad, la resistencia contra la opresión, la expulsión del egoísmo en favor de la Idea de justicia (Cf. DO, 17), la lucha por la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y, por tanto, del poder

¹²⁵² Althusser, L., “Sobre la Revolución Cultural”, *op. cit.*, p. 183.

¹²⁵³ Cf. al respecto, mi artículo “Platón presente: la posición de Alain Badiou sobre *La República*” en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 70, 2017, pp. 41-52.

privado de explotación. Comunista es «aquel cuya energía política gloriosa está al servicio de la pasión por lo Verdadero» (*RP*, 374). El nombre inmortal de comunismo –o las “invariantes comunistas” (Cf. *I*)– no significa necesariamente anticapitalismo, esto es, no requiere del hecho histórico de la “llamada acumulación originaria” del capitalismo para poder reivindicarse, sino que es una consigna universal, transversal al tiempo y al espacio, a toda época histórica y a todo lugar del mundo. La fidelidad a dicha idea se puede mantener y se ha mantenido en distintos procesos políticos a lo largo de la historia, si bien aún no se ha dado propiamente un soporte real para ella: «“comunista” designa la subjetividad transtemporal de la emancipación, todo acontecimiento histórico es comunista» (*DO*, 16). La Ciudad Ideal platónica en la que un rey filósofo haría reinar a las leyes mismas, se convierte de este modo en una sociedad comunista en la que es cada uno de los ciudadanos comunistas quien detenta el poder en el seno de un “aristocratismo popular”: «Que haya uno o varios dirigentes no tiene, en ese caso, ninguna importancia, puesto que todo el mundo puede ser llamado para cumplir todas las funciones» (*RP*, 196). Que *todos* puedan cumplir *todas* las funciones políticas significa, en definitiva, que todos los habitantes de la ciudad tienen la capacidad, al menos en potencia, de ser guardianes. Nuestros guardianes serán nuestros ciudadanos comunistas, que, en tanto que llamados a gobernar, deberán ser capaces de hacer avanzar y continuar el procedimiento político y superar los obstáculos que se presenten reforzando el devenir de dicho proceso. En cuanto a las exigencias que se imponen al modo de vida de los guardianes para que puedan llegar a ser excelentes gobernantes, Badiou las resume en un solo precepto: «Hay que abolir la propiedad privada [...] Todo será colectivizado» (*RP*, 154). Según Badiou, “justicia” quiere decir que «todo individuo debe adquirir la capacidad de ocupar cualquier función en la sociedad, sin que eso implique que se lo desanime a seguir el camino que él imagina es el más apropiado para sus cualidades naturales» (*RP*, 175). La injusticia consistiría entonces en un doble crimen: «que todos no puedan ser como todos los otros, o que todos no puedan ser diferentes de todos los otros» (*RP*, 176). No obstante, las capacidades de nuestros ciudadanos y ciudadanas no están dadas y aseguradas de antemano, debido a que «[l]a naturaleza filosófica existe, al principio, en todo el mundo. Pero en casi todos está corrompida» (*RP*, 246). Esta afirmación, paráfrasis del comienzo del *Contrato social* de Rousseau, se correspondería con ese principio moderno de igualdad. De acuerdo con Badiou, la posibilidad de universalización de lo Verdadero, esto es, de adecuar la mirada del Sujeto que cada uno es capaz de llegar a ser a la Idea que debe regir el devenir de un país, se da por medio de la educación. Quienes encarnen la función dirigente, que han de ser todos, deberán aunar en un mismo Sujeto la capacidad filosófica y la política¹²⁵⁴.

¹²⁵⁴ De acuerdo con lo que hemos detallado líneas más arriba, esta unificación en un mismo sujeto de la filosofía y la política podría incurrir en su sutura, esto es, en un desastre de acuerdo con el cual la Verdad filosófica se identificara con un procedimiento genérico, en este caso un proceso político de verdad (Cf. *C*, 215-219).

En referencia a la célebre caverna, con Alain Badiou se convierte en una alegoría cinematográfica en la que encontramos a unos espectadores sentados en sus butacas, mirando una gran pantalla de cine y escuchando a través de unos auriculares. No tienen de ninguna manera la posibilidad de llegar a la conclusión de que lo que oyen y ven no es sino una sombra de un simulacro que no alude a verdad alguna. Pero el mayor problema es que se acostumbran a permanecer en este estado. Se narra entonces la reorientación subjetiva de un miembro del público asistente, en su incorporación a una verdad, a lo Verdadero, que traduce la Idea de Bien platónica. La tarea será, por medio de la educación en todas las funciones propias de un dirigente la siguiente: «¡Que todo el mundo, de buen grado o por la fuerza, salga de la caverna!» (RP, 283). Centrado en el principio igualitario de que se trate de “todo el mundo”, Badiou quizás no se percata de que está proclamando la posibilidad de la salida definitiva de la caverna, considerando que la vuelta a ella sólo constituye la necesidad de ayudar a los que allí queden a que suban también «hasta la cima soleada», cumbre que constituye «la Idea de lo Verdadero» (RP, 283). Así, si bien Badiou distingue entre lo propio del ser y lo acontecimiental, el saber y la verdad, es decir, la perseverancia de lo que es y la apuesta por algo otro que puede acontecer en el mundo, suturaría un polo y el otro al considerar que es posible alcanzar lo Verdadero mismo.

Atendamos a otras dos lecturas posibles de la caverna platónica¹²⁵⁵ para mantener la reivindicación de cierta trascendencia inalcanzable de forma total en la inmanencia.

En el capítulo sobre Platón, recogido en su *Historia de la filosofía política*, Leo Strauss atribuye anacrónicamente a Trasímaco un “positivismo jurídico”, basado en el hecho de que para él lo justo se identifica con lo legal, con lo que prescriben las leyes o las costumbres de la ciudad, lo que implica que no hay nada superior a lo que podamos apelar contra las leyes humanas. La fuente de la justicia sería, para él, la voluntad del legislador: «Se podría decir que ésta es la tesis de la ciudad misma: ninguna ciudad permite el rechazo de sus leyes. Ya que incluso si una ciudad admite la existencia de una ley superior a la ley de la ciudad, esa ley superior debe ser interpretada por una autoridad constituida como es debido»¹²⁵⁶. Pues bien, de acuerdo con Sócrates, y en contra de lo que representa Trasímaco, Strauss apela a un Derecho natural que reconozca la existencia de un principio superior – como el bien o la justicia – que prime sobre el Derecho positivo, conforme al cual deberíamos juzgar si este último es justo o injusto. En este sentido, uno de los focos de la *República*, según Strauss, es la centralidad del conflicto entre la filosofía y la ciudad¹²⁵⁷, o la diferencia entre naturaleza y ley

¹²⁵⁵ Cf., para ahondar en esta comparación, mi artículo “Con-temporaneidad de la caverna (¿ontológica o política?) de Platón: Heidegger y Marzosa; Strauss y Badiou”, en *Differenz, revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, n° 3, 2017, pp. 157-178.

¹²⁵⁶ Strauss, L., *La ciudad y el hombre*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 114-115.

¹²⁵⁷ Ha de tenerse en cuenta, en todo caso, que para Strauss los sabios o filósofos son radicalmente diferenciados de la “multitud ignorante” o *demos*, en contra del principio moderno de igualdad, que tiende a una universalización que suprime esta profunda diferencia. Es por ello por lo que este autor insiste a lo largo de toda su obra en volver a los pensadores premodernos y a su Derecho natural clásico, basado en la virtud –traducida en ocasiones por excelencia–, que es aquello

(convención): «Las instituciones características de la mejor política de Platón son “conformes a la naturaleza” y “contrarias a los hábitos o costumbres”»¹²⁵⁸. Esta distinción, o irreductibilidad, entre las cosas humanas y las cosas divinas o naturales, es reclamada de modo paralelo por Eric Voegelin como la irrenunciable distancia entre immanencia y trascendencia. El fundamento trascendente o, dicho con Strauss, la ley natural o el régimen perfectamente conforme a la naturaleza, no puede hacerse inmanente en su totalidad. Hay una tensión siempre irresuelta entre la razón y la política, entre la crítica racional y las vigencias sociales, entre el νόμος¹²⁵⁹ de un país y la δίκη¹²⁶⁰ superior a esa ley, tal y como se halla en *Las suplicantes* de Esquilo¹²⁶¹.

De hecho, cabe indicar que ley y justicia, νόμος y δίκη, ley de la razón o ley natural y ley positiva, han sido conceptos pensados por diferentes filósofos o juristas para establecer una distancia entre lo que es y lo que debe ser; distancia que permite abrir el espacio de cambio o la posibilidad de transformación de lo dado. En este sentido, Ferrajoli recurre a la figura de Antígona y de Creonte para personificar estos conceptos distanciados:

el antiguo contraste entre el *gobierno de las leyes* y el *gobierno de los hombres*, correspondiente al antiguo e igualmente recurrente dilema y contraste entre *razón y voluntad*, entre *ley de la razón* y *ley de la voluntad*, entre *derecho natural* y *derecho positivo*, entre Antígona y Creonte, que desde la Antigüedad ha atravesado toda la historia de la filosofía jurídica y política, ha sido resuelto por las actuales constituciones rígidas con la positivización de esa “ley de la razón”, aunque sea históricamente determinada y contingente, que se expresa en los principios y en los derechos fundamentales estipulados por ellas como límites y vínculos a la “ley de la voluntad”, que en democracia es la ley del número expresada en cambio por el principio de la mayoría. Antígona conserva su autonomía, como portadora del punto de vista político irreductiblemente externo, crítico y proyectivo en relación con el derecho vigente, incluido su deber ser constitucional. Sin embargo, con la transformación de sus leyes de razón en normas constitucionales de derecho positivo, la divergencia entre justicia y derecho ciertamente se ha reducido. Pero la divergencia está destinada a reabrirse con la emergencia de nuevas instancias de justicia, y a reducirse nuevamente con la conquista de nuevos derechos, y por eso con el progreso histórico del constitucionalismo¹²⁶².

Aunque al comienzo del párrafo Ferrajoli parece suponer que se ha resuelto el mencionado dilema y se ha logrado positivizar la ley natural, más adelante acepta que se trata de una divergencia,

que no se puede extender universalmente, y por ello se convierte en el fundamento de distinción y en el principio de gobierno. Para Strauss, el núcleo de la política es la desigualdad, la división entre gobernantes y gobernados en razón de la sabiduría.

¹²⁵⁸ Strauss, L., *Derecho natural e historia*, Buenos Aires, Prometeo, 2013, p. 168.

¹²⁵⁹ Ley (mediante la idea de uso prescriptivo), generalmente regulación, o figuradamente un principio.

¹²⁶⁰ Derecho, recto (como auto-evidente), es decir justicia (el principio, la decisión, o su ejecución).

¹²⁶¹ Cf. Voegelin, E., *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 91-93.

¹²⁶² Ferrajoli, L., *Poderes salvajes*, op. cit., p. 38.

écart diríamos en francés, que continuamente se reabre. Antígona, es decir, las demandas de la sociedad, como punto de vista crítico y externo al derecho vigente, se mantendrá constantemente en reivindicación. Pero necesitará de un coraje que haga durable su reclamación y una justicia (Atenea) que dé forma a sus vindicaciones, lo que reduce de nuevo la divergencia sin cerrarla nunca del todo.

Estas distinciones hacen posible que las instituciones temporales y sus leyes puedan ser juzgadas en tanto que ilegítimas, contra el positivismo jurídico, que identifica la vigencia de las leyes con su legitimidad: «Si no se hace la separación entre lo jurídico y lo antijurídico, no es posible una justificación del Estado. Para llevar a cabo esta separación se precisa, como base, de un criterio jurídico que hay que admitir que está por encima del Estado y del derecho positivo»¹²⁶³. En este sentido, puesto que las leyes promulgadas por el legislador de una ciudad pueden ser injustas, para que la justicia conserve su bondad debe concebirse independientemente de la ley; y sólo el sabio sabe qué es lo mejor para cada uno, para cada alma, esto es, lo que es por naturaleza bueno. Por lo tanto, sólo en una ciudad en la que gobiernen los sabios puede reinar la justicia¹²⁶⁴. Ahora bien, no existe en el mundo ninguna ciudad real que sea justa o buena. Por ello, Sócrates se ve obligado a fundarla en el discurso. Aun así, ¿sería posible la ciudad justa a partir de la transformación de una ciudad real?

[T]odo nuestro esfuerzo por descubrir lo que es la justicia [...] era una busca de la “justicia misma” como “pauta” [...] sólo la justicia misma es por entero justa. Esto implica que ni siquiera las instituciones características de la ciudad justa (comunismo absoluto¹²⁶⁵, igualdad de los sexos, gobierno de los filósofos) son simplemente justas. [...] Las ideas son las únicas cosas que, en sentido estricto, “son” [...] la idea de justicia es la causa de que cualquier cosa (seres humanos, ciudades, leyes, órdenes, acciones) se vuelva justa¹²⁶⁶.

De esta manera, la justicia no se encuentra en toda su perfección en las cosas ni en las sociedades humanas, sino que, más bien, «parece que lo que quiere decir justicia trasciende todo lo que

¹²⁶³ Heller, H., *Teoría del Estado*, México, FCE, 1987, p. 236. No obstante, la defensa que realiza Hermann Heller de un Estado social de derecho basado en valores sociales (Cf. supra, sección II, capítulo 2, apartado 2.4. “Estado de excepción, transgresión de la ley, revolución y nueva legalidad”) y, para ello, en principios suprapositivos para establecer la legitimidad de un Estado —en contra de un legalismo formal kelseniano— renunciaría a apelar a un Derecho natural, tal y como hace Strauss, dado que entiende que aquellos principios dependen del contexto y la circunstancia concreta en los que tienen vigencia. Heller se distancia entonces también del iusnaturalismo porque considera que estos principios supraordenados, indispensables para la fuerza vinculante de los preceptos jurídicos positivos, exigen la decisión de la autoridad que los circunscribe a un caso concreto.

¹²⁶⁴ Strauss, L., *Derecho natural*, op. cit., p. 190.

¹²⁶⁵ Para Strauss, mientras que el comunismo es, en sentido amplio, la abolición de la propiedad privada, «[e]n la medida en que hay una conexión entre la propiedad privada y la familia, hasta podemos vernos obligados a exigir la abolición de la familia o la introducción del comunismo absoluto» (Strauss, L. y Cropsey, J. (comp.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 1992, p. 45) y, con ello, “la igualdad entre los sexos” (*Ib.*, p.48.).

¹²⁶⁶ *Ib.*, p. 62.

los hombres jamás podrán lograr»¹²⁶⁷. Ni siquiera la ciudad justa puede cobrar existencia, sino que sólo pueden esperarse aproximaciones en las ciudades que son de hecho, y no sólo en el discurso.

En definitiva, mientras la política para Badiou es un procedimiento genérico, que involucra a un sujeto colectivo, fiel a un acontecimiento, de modo tal que piensa que la igualdad o la justicia pueden advenir al mundo, a una situación concreta, renunciando al concepto mismo de trascendencia por considerarlo ligado a la tradición teológica y, esta vez, imposible de secularizar; en cambio, Strauss se centra más bien en la reivindicación de un Derecho natural, como una suerte de deber ser desde el cual puede juzgarse la injusticia de las leyes positivas de los ordenamientos jurídicos vigentes, pero siendo la Justicia una idea que nunca podrá realizarse en nuestra existencia temporal. De forma análoga, en el ámbito político, Eric Voegelin ofrece la idea de una «apertura en sentido vertical hacia la trascendencia. Aplicada esta característica al ámbito político, queda eliminada la amenaza – hecha realidad por los despotismos pasados y los totalitarismos contemporáneos– de la compacidad o de la identificación del poder político inmanente con la verdad y la justicia trascendentes»¹²⁶⁸. Así, la diferencia reside en que eso de divino e inmortal del ser humano, que se correspondería con la trascendencia de Voegelin¹²⁶⁹ o con el Derecho natural de Strauss, aunque en todos ellos sea pensado como requerimiento para juzgar la justicia o injusticia de aquello que se da en nuestras sociedades, para estos dos últimos pensadores, en cambio, no puede realizarse jamás en el mundo, puesto que perderíamos esa distancia. No hay, por lo tanto, salida de la caverna, pues de lo contrario caeríamos, en lo que Eric Voegelin denomina “compacidad”, como superposición de las dos realidades que impide distinguirlas, o bien en un nihilismo¹²⁷⁰, que el propio Badiou denuncia como declaración de la imposibilidad de las verdades, o bien en un gnosticismo –análogo a lo que Strauss identificaría como pensamiento utópico– que pretende hacer inmanente la idea de justicia, y del que, por tanto, quizás aquí el filósofo francés sería cómplice.

La segunda lectura de Platón que nos puede orientar a la hora de reafirmar la imposibilidad de una salida de la caverna sería la interpretación del texto platónico por parte de Felipe Martínez Marzoa, de acuerdo con quien lo que se manifiesta en el diálogo es una detención interna y continuada de la cuestión ontológica, que consiste en la ruptura misma entre el εἶδος y las cosas, no en alguna otra cosa que esté en alguna otra parte¹²⁷¹. No hay otra parte, sino sólo la distancia entre las cosas y aquello en lo que consiste que la cosa sea cosa, aquello en lo que consiste ser. Es una ruptura interna al juego mismo para que el propio juego comparezca como tal. Aunque el εἶδος no sea tematizable,

¹²⁶⁷ *Ib.*, p. 63.

¹²⁶⁸ Rivera García, A., «Teología política medieval y posmoderna», p. 96.

¹²⁶⁹ «la propia sociedad se convierte en representante de algo que está más allá de ella misma, de una realidad trascendente» (Voegelin, E., *La nueva ciencia de la política*, op. cit., p. 71).

¹²⁷⁰ Hay, según Badiou, ciertas «formas teológicas del nihilismo que son la esperanza de que se hará la justicia en el otro mundo» (IV, 198).

¹²⁷¹ Martínez Marzoa, F., *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Madrid, Istmo, 1996, p. 47.

debe haber, de manera permanente, un intento de tematización: «la tematización [del εἶδος], o, si se prefiere decirlo así, el intento de ella, ha de producirse siempre de nuevo para siempre de nuevo fracasar»¹²⁷². Tiene que «no poder decirse de manera general»¹²⁷³, es decir, tiene que darse siempre en cada caso particular, «y es esencial el que el proceso no tenga resultado alguno»¹²⁷⁴. Lo siempre ya supuesto es, entonces, la diferencia misma entre el ente y el ser. La cuestión del ser, la cuestión ontológica «se define como tal frente a cualesquiera cuestiones de entes o de cosas, en el sentido de que en ella no se trata de qué cosas son o qué son esas cosas, sino de en qué consiste ser, esto es, no de qué hay, sino de en qué consiste el haber»¹²⁷⁵. La cuestión ontológica es la cuestión de la distancia misma. Por lo tanto, es «en el continuado substraerse a cada intento de fijación o tematización donde el εἶδος acontece»¹²⁷⁶, no este o aquel εἶδος, sino sencillamente el εἶδος. En realidad, con el símil de la caverna no debe entenderse que se trata de lo “verdaderamente ente” frente a lo ente ordinario. No hay un quedarse fuera de la caverna. Lo de fuera no es jamás el asunto¹²⁷⁷. El símil no termina con ese afuera, sino con el retorno: «es la capacidad del retorno lo que mide la autenticidad del viaje»¹²⁷⁸. Aquí reside el corazón de la aproximación hermenéutico-ontológica de Marzoa: «el viaje no se hace por mor de lo más allá, sino por mor de la diferencia misma»¹²⁷⁹.

Para conjugar esta última propuesta frente a la interpretación badiouana de la caverna de Platón, cabe señalar brevemente una tentativa de conexión entre la diferencia ontológica y la diferencia política, elaborada por Oliver Marchart en *El pensamiento político posfundacional*, y que permite pensar la distancia entre lo óntico y lo ontológico como superponible a la distancia entre la política y lo político, ante el riesgo, por una parte, de “ontización” del εἶδος, y por otra, de estabilización o cierre de lo político, entendido como contingencia siempre abierta. De hecho, podríamos entender ambas diferencias, tal y como propone Marchart, como una “causa ausente o estructural”, presente sólo en sus efectos: «Al igual que en el pensamiento filosófico, donde sólo podemos inferir la diferencia onto-ontológica partiendo de la incompletud de lo óntico, en el discurso de la teoría política únicamente podemos inferir la diferencia político-política –y, por lo tanto, “lo político” como el momento cuya plena actualización siempre se pospone aunque siempre se logra parcialmente– partiendo de la imposibilidad de la sociedad»¹²⁸⁰. Consideramos que sería posible, por lo tanto, acercarnos, al mismo tiempo, al texto platónico, atendiendo a la necesidad de pensar tanto la distancia entre los

¹²⁷² *Ib.*, p. 50.

¹²⁷³ *Ib.*, p. 56.

¹²⁷⁴ *Idem.*

¹²⁷⁵ *Ib.*, p. 43.

¹²⁷⁶ *Ib.*, p. 85.

¹²⁷⁷ Cf. *Ib.*, p. 93.

¹²⁷⁸ *Ib.*, p. 94.

¹²⁷⁹ *Idem.*

¹²⁸⁰ Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE, 2009, p. 20.

entes y lo que *es* siempre-ya de antemano, de modo que aquéllos puedan ser, como la grieta entre la acción política y los principios que con ella pretenden alcanzarse, siendo esta diferencia la que permite tomar la decisión política que instituya algo otro de lo que se da de forma empírica y particular, si bien se tratará siempre de algo contingente y precario, nunca definitivo ni identificable con lo Verdadero, con la Idea de Bien, con la Justicia o con la Igualdad mismas.

A pesar de que Badiou se pronuncia sin ambages a favor de una salida de la caverna, el problema, como hemos visto a partir del anterior subapartado, está mucho más matizado y más profundamente planteado en su tercer y último tomo de la trilogía de *L'être et l'événement: L'Immanence des vérités*, que es, de acuerdo con su propio autor, “*typiquement platonicienne*”, dado que resulta ser, en su recorrido, «la trayectoria del pensamiento» (IV, 681) trazada por Platón en su alegoría de la caverna, como “ascensión hacia el Bien” (IV, 531) desde las modalidades de lo finito (en tanto que *desecho* y en todas sus operaciones de finitud, incluido el *recubrimiento*) a las de lo infinito (como trascendencia, como resistencia a toda división, como potencia de determinaciones internas y como relación con lo absoluto), hasta lo absoluto pensable, pero in-existente; y de ahí, de nuevo, hacia lo finito en su forma de *obras de verdad* «marcadas por la huella de lo absoluto» (IV, 682). Sin embargo, aunque Badiou precisa el problema de manera, esta vez, en la que es la culminación de su obra, de manera magistral, consideramos que no señala las conclusiones que se extraen del interior de su análisis: la cuestión no es, en los términos en los que lo apuntábamos con Marzoa, la de la salida de la caverna, sino la de la diferencia misma entre lo finito y lo infinito, abierta precisamente por el intento de tematizar lo que sin embargo se muestra siempre como no tematizable: lo absoluto, la Idea de Bien, la Verdad. En la terminología de Badiou, es ese trayecto mismo del pensamiento y de la acción hacia lo absoluto lo que hace posible mantener abierta la distancia entre lo finito y lo infinito.

La salida de la caverna consiste en esa distancia misma, no en el resultado del viaje, porque nunca llegaremos al final. No hay final escatológico en política, sino constante indicación del resto sobre el que hay que actuar. No será nunca posible del todo realizar aquí en el mundo las ideas; pero es por ello mismo por lo que la humanidad debe tenerlas siempre en el horizonte, aunque no en una espera de algo otro y más allá de lo humano, sino de algo propiamente humano y en lo humano mismo. Lo que somos capaces de crear los humanos no son verdades absolutas, aunque localizadas en mundos determinados, sino cada vez, una vez más, el intento de crear aquí lo que, sin embargo, sabemos que nunca podremos hacer real totalmente. La existencia de lo absoluto nunca puede hacerse total en el mundo, sino que permanece siempre a distancia de su propia infinitud. Ha de mantenerse la distancia de los procedimientos políticos de verdad respecto de su inmanencia al mundo (por ello son una excepción universal), pero también respecto de lo absoluto (sólo así puede mantenerse dicho valor universal).

Si esa distancia (*écart*), esa grieta (*Kluft*), ese abismo o separación (*χωρισμός*), se perdiera, se perdería la capacidad de tratar de traer aquí, siempre una vez más, aquello que por ello ha de permanecer distanciado. Estamos abiertos a la posibilidad de lo infinito como posibilidad, nunca como realidad ya existente. Esa es la infinita tragedia de la humanidad, pero también su potencia.

Conclusiones de la sección III

En esta tercera y última sección hemos comenzado tomando como modelo de acontecimiento político la figura de Pablo de Tarso, releída desde nuestra contemporaneidad, mediante un cruce entre filosofía y teología. Hemos retomado, con ello, el problema de la ley y la ruptura en los términos de un universalismo contrario al particularismo judío y romano. Partiendo del problema del resto como conflicto interno a toda política, en el segundo capítulo hemos expuesto, desde la crítica filosófica feminista, la problemática según la cual las abstracciones universalizadoras pueden ser y han sido a lo largo de la historia sustitutorias en el sentido de que proclamaban una igualdad fundada, subrepticamente, en la diferencia. Por último, tras haber secularizado los conceptos religiosos que habíamos introducido aproblemáticamente en un primer momento, hemos desembocado en la necesidad de una distancia entre lo divino y lo humano, lo trascendente y lo inmanente, que nos ha conducido, finalmente, a la caverna de Platón.

Lo que hemos concluido tras este recorrido es que nosotros nos movemos, en la caverna, de las opiniones a las ideas, esto es, en el ámbito de los procedimientos políticos, de lo injusto a lo justo, de lo des-igualitario a lo igualitario, precisamente porque tenemos a distancia, fuera de la caverna, la Idea de Justicia o la Idea de Igualdad. Sin esa Idea de Igualdad sería imposible hacer una política emancipatoria, es decir, igualitaria, puesto que se habría perdido su diferencia misma con respecto a lo discriminatorio o injusto, precisamente por haber perdido aquello hacia lo que se encaminaba esa política igualitaria: la Igualdad. Podríamos quizás expresar esta idea con Koselleck, en el sentido de que la igualdad sería un concepto en el que converge una doble pretensión: en tanto que índice, nos permitiría medir la realidad, comprender teóricamente cierta situación política; en tanto que factor, tendría, en esta dimensión eminentemente práctica, la potencia de transformación de las instituciones sociales¹²⁸¹. La ruptura por la igualdad es siempre aquí y ahora, ley tras ley, pero cada vez a distancia de aquello que se piensa realizar en el mundo. Es, en cada caso, ya el tiempo de la política de la igualdad, pero siempre quedará un resto. Una política igualitaria puede distinguirse de una política injusta o basada en la desigualdad precisamente porque tenemos la idea de igualdad como horizonte que siempre se mantendrá a distancia de toda tentativa de su realización en el mundo. Hay, entonces,

¹²⁸¹ Cf. Koselleck, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

una doble distancia: la que ha de mantenerse como diferencia entre lo igual y lo desigual en el mundo y la que ha de asegurarse como separación entre aquello que somos capaces de crear aquí, en este mundo, y aquello que nos otorga esa capacidad en tanto que es «algo que se eleva más allá [...] en cuanto a dignidad y a potencia»¹²⁸².

¿Quiere todo ello decir que es inalcanzable la igualdad total entre los seres humanos? No. Nos negamos a negar esa posibilidad. La igualdad forma parte del procedimiento político de verdad, pero ¿puede ser alcanzada definitivamente? Este “definitivamente” es el que debe pensarse: ¿es posible que se dé un día en el que no exista entre los seres humanos «discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social»¹²⁸³? ¿Cabe pensar que llegará el momento en el que no haya «distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición»¹²⁸⁴? ¿Es posible, tal y como lee Žižek a Badiou, que el vacío de la situación anterior con la que se quiere romper se llene «cuando se alcance la meta, cuando la verdad se actualice como una nueva situación (el Reino de Dios en la tierra, la sociedad emancipada...)»¹²⁸⁵? ¿Cabría pensar esa posibilidad de una sociedad plenamente emancipada (¿de qué, en concreto?)? El problema, si afirmamos que sí, sería que con ello perderíamos la idea misma de la igualdad. La cuestión es, de nuevo, la distancia entre Dios y el ser humano, lo divino y lo humano, lo celeste y lo terrestre, lo infinito y lo finito, etc. Y es que, si eliminamos la grieta, el abismo, y fusionamos los elementos, la distinción desaparece y no podemos clamar más por algo otro de lo que es. Y es nuestra condición de insuperable finitud lo que constituye, precisamente, nuestra capacidad de ir siempre más allá sin nunca poder alcanzarlo, esto es, la posibilidad de la apertura a la infinitud. Debemos aceptar nuestra finitud justamente para no olvidar lo infinito. Ha de mantenerse la distancia entre lo inmanente y lo trascendente, pues de lo contrario se santificaría el mundo y se deificaría lo humano, de tal modo que se haría imposible toda ulterior ruptura con lo dado. Si el paraíso llegara a realizarse en la tierra, no nos convertiríamos más que en dioses estáticos, como el perfecto motor inmóvil aristotélico o los sumidos en el tedio inmortales borgianos. Pero sólo en la medida de nuestras posibilidades podemos acercarnos siempre cada vez más, pero nunca definitivamente a una idea.

Perder el exceso de lo absoluto no significaría, en todo caso, que dicha idea se ha realizado en la tierra, sino que hemos olvidado el fin al que debíamos conducirnos. Siempre hemos de decir que este no es aún nuestro Estado, manteniendo así el vínculo constante con lo que está por venir, en un futuro que no es futuro, porque proviene de fuera del tiempo. ¿Por qué no interpretar esa misma idea

¹²⁸² Platón, *República*, 509b.

¹²⁸³ Constitución española, art. 14.

¹²⁸⁴ Declaración universal de los Derechos Humanos, art. 2.

¹²⁸⁵ Žižek, S., *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 147.

en el sentido de una verdad que el ser humano clama que sea con independencia de la situación? ¿Por qué no puede ser eso el horizonte de la política, en tanto que política, y no en cuanto servidora de la salvación religiosa? La aspiración política a una Igualdad que nunca podrá ser en el mundo porque es una idea de la Razón a la que nos encaminamos asintóticamente, no es lo mismo que la aspiración a la salvación, puesto que ésta no se quiere establecer en este mundo, sino después de la muerte y del juicio final, mientras que aquélla se clama aquí, en la tierra. Se puede mirar críticamente lo concreto, pero seguir reivindicando el aquí del mundo tras la novedad que introduce esa negación que abre la trascendencia, pero no creyendo en que Dios nos salvará, sino sabiendo que nosotros podemos salvar –cada vez– este estado de cosas. No se trata de menospreciar la inmanencia a partir de un “no” pronunciado desde la trascendencia, sino de desear trascender lo inmanente a partir de cada inmanencia dada, sabiendo que sólo tenemos esta tierra para hacerlo realidad, aunque nunca del todo. Y siempre con la falta de certeza de la existencia de un Dios salvador.

En definitiva, hemos de pugnar por que la contingencia de nuestra finitud aproxime aquí lo eterno. Si bien somos capaces de tocar dicha eternidad universal, ésta no puede fundirse con nuestra particularidad, pues dicha confusión nos impediría reclamar un afuera distinto de lo que es. Se trata, en definitiva, de mantener esa distancia, aceptando que nuestra finitud no puede reconciliarse con una infinitud omnipotente:

Y sonriendo a la vez serenamente y dirigiéndonos la mirada dijo [Sócrates]: [...] sedme fiadores de que yo no permaneceré una vez que haya muerto, sino que me iré ausentándome.

PLATÓN, *Fedón*.

A pesar de conocer el camino y dónde conduce, lo acepto gustosa y agradezco cada instante de él.

Denis VILLENEUVE, *La llegada*.

CONCLUSIONES

Hemos recorrido las tres secciones de esta tesis, cada una con sus correspondientes tres capítulos, en busca de los conceptos de ley, ruptura, igualdad y distancia en Alain Badiou. Recordemos los hitos de este análisis crítico:

En la primera sección, hemos tomado las herramientas conceptuales de dos grandes obras de Alain Badiou: la ontología de *El ser y el acontecimiento* y la topología de *Lógicas de los mundos*, en busca de un concepto de no-ley como sinónimo de acontecimiento. Esta primera tarea nos ha hecho indagar si esa no-ley es inherente o no a la ley. Para ello, hemos desplegado la batería terminológica de Badiou según la cual es posible el advenimiento de un acontecimiento (político, artístico, científico o amoroso), ontológicamente en una situación, o lógicamente en un mundo; cuya continuación dependerá de la fidelidad de un sujeto que lo haga durable, a través del soporte material de un cuerpo, en el proceso de construcción de una verdad. La primera pregunta que hemos planteado, por tanto, ha sido si hay realmente una ruptura entre, por una parte, la ley de las situaciones o de los mundos y, por otra parte, la no-ley como acontecimiento. La premisa implícita en esta pregunta es que, si descubrimos que no hay una ruptura entre ser y acontecimiento, entonces éste no supondría el advenimiento de una verdad anteriormente imposible según el saber de la situación, sino que sería una mera continuación de la misma, dado que la posibilidad del acontecimiento habría quedado de algún modo suturada al mundo en el que tiene lugar. La tesis será que la condición de posibilidad de una ruptura de raíz entre lo dado y lo que ad-viene es la distancia misma con lo siempre por-venir. De lo contrario, ser y poder-ser se suturan manteniendo intacta la ley de repetición de las situaciones tal y como son.

Para dilucidar esa primera cuestión en torno a la ruptura, ha sido necesario volver a la problemática althusseriana contra la dialéctica hegeliana y su traducción maoísta como contradicción. En esta vuelta de Badiou a Hegel a través de Mao, hemos diagnosticado que su alejamiento respecto de Althusser se traduce en una ruptura de su pensamiento con el concepto de ruptura de raíz bachelardiana y, con ello, en una renuncia a la oposición real entre ser y acontecimiento, que se hallarían, en cambio, ligados internamente por una relación dialéctica. En efecto, aunque en *El ser y el acontecimiento* parecía establecerse, de manera más cercana al estructuralismo althusseriano, una distancia entre el ser y el acontecimiento, *Lógicas de los mundos* termina por rechazar la ruptura radical entre situaciones y acontecimientos, estableciendo, en lugar de un corte cualitativo tajante, un paso gradual cuantitativo entre mundos y verdades. El problema radica en que, por una parte, una ontología basada en la estricta oposición entre P y no-P haría imposible una vinculación entre ambos, pero, por otra parte, la lógica de la aparición, aunque hace posible que una multiplicidad o un conjunto pueda aparecer más o menos, crea un lazo indisoluble entre P y no-P. Dicho de otra forma, el estructuralismo,

para Badiou, resulta demasiado rígido y estático, en tanto que no logra pensar el problema del proceso. Pero, pensando de acuerdo con una dialéctica procesual el tránsito del ser al acontecimiento, no cabe pensar radicalmente la ruptura. Y, en consecuencia, si no hay discontinuidad, sino continuidad en ese paso, no puede realmente tratarse de un cambio propiamente acontecimental. Si se suturan mediante un punto de conexión los términos en principio diferenciados, si no se mantiene una distancia entre ellos, no podrá haber una ruptura del segundo respecto del primero, sino una mera continuidad dialéctica.

De este modo, si bien Badiou sería un postestructuralista o un postalthusseriano por haber vuelto a la necesidad de una dialéctica retomada a través de la contradicción maoísta, hemos considerado que el núcleo de esta disyuntiva podía tratar de resolverse mediante la denominada “teoría del paso entre estructuras”, tratada por Étienne Balibar en *Lire le Capital*. Traducido este problema a los términos de *Teoría del sujeto* de Badiou, cabría afirmar que, en el paso de la ley de la situación a la no-ley del acontecimiento, en tanto que ruptura inmanente, los elementos son los mismos, si bien lo que es evocada es la ley de aparición de los lugares. Ahora bien, para que haya efectivamente una transformación de lo dado en sentido estricto y no como mera contradicción lógica o interna a una totalidad, debe tratarse de una ruptura propia de una distancia relativa a la oposición real, que Badiou no logra salvaguardar. No obstante, es en esa obra temprana, en la que aparecía la dialéctica entre ley y no-ley, donde hallamos una nueva resolución del problema a partir de las tragedias griegas. La confrontación entre la ruptura bachelardiano-althusseriana contra la dialéctica hegeliano-maoísta era representada paradigmáticamente, de acuerdo con nuestra interpretación, por el enfrentamiento entre Sófocles y Esquilo, concretamente entre la figura de Antígona del primero y la diosa Atenea del segundo. Como vimos, Antígona no lograba más que transgredir la ley de la ciudad y, con ello, le era imposible la ruptura con esa misma ley. En cambio, Atenea, interviniendo en el juicio contra Orestes, suponía el advenimiento de una nueva ley, radicalmente distinta a la serie de venganzas en las que estaban sumidos los personajes de la tragedia.

En definitiva, al hallar en *Teoría del sujeto* la denominación del acontecimiento como no-ley, diagnosticamos que, en el fondo, ello se debe a su ligazón dialéctica con la ley de lo dado. Y es que la ruptura con Althusser, consecuencia de la incorporación de Badiou al sujeto fiel a Mayo del 68 – esto es, su ruptura con la ruptura estructuralista de raíz bachelardiana, que conlleva una vuelta a la dialéctica de Hegel, a través, por otro lado, de su fidelidad a la contradicción maoísta– le hará pagar un precio alto a su filosofía: un cambio inherente a la ley misma de lo que hay no es sino una mera trasgresión de la legalidad vigente, pero no su transformación. Si bien los elementos son los mismos, es el cambio en la ley que rige su estructuración lo que ha de transformarse radicalmente, para que el acontecimiento de Badiou pueda seguir siendo digno de ese nombre.

Una vez presentado en la primera sección, de manera general, centrándonos en la onto-logía que conjuga ser, mundo y acontecimiento, el problema de la ruptura y de la ley, se trataba, a continuación, de atender a los procedimientos políticos de verdad, cuya posibilidad queda abierta precisamente por el advenimiento de un acontecimiento en los términos expuestos.

En la segunda sección, por consiguiente, nos hemos dedicado a estudiar, en concreto, el pensamiento político de Badiou. Traducida la ontología de Badiou a los procedimientos políticos la cuestión será, entonces, cómo pensar la transformación política en tanto que ruptura con la situación socio-política imperante y el ordenamiento jurídico que la sustenta legalmente, lo que supondrá una ruptura emancipatoria en pos de la igualdad, ya que toda política es, de acuerdo con Badiou, *qua* política, emancipatoria o igualitaria.

Para ello, primeramente, hemos mostrado la centralidad de la política en el pensamiento de Alain Badiou. En concreto, su propuesta tomaba como referente polémico el relativismo que establece lo político como campo de opiniones donde la verdad quedaría desterrada por considerarse totalitaria. Sobre este consenso se erigiría el modo de producción capitalista como opción menos mala. El papel del Estado en esta situación y en tanto que estado de la situación es precisamente declarar imposible cualquier otra posibilidad y erradicar todo lo que amenace la repetición de lo mismo. En definitiva, el mundo político actual es, según Badiou, el capital-parlamentarismo de cada Estado. Pero lo que él identificará como estado de la situación no será ni el capital, ni el parlamentarismo, ni la democracia, sino el Estado mismo. Es por ello por lo que nos hemos dedicado a distinguir y analizar cada uno de estos términos para hallar con respecto a qué realmente dirigir la ruptura para hacer advenir una verdad igualitaria.

Así, aunque la reivindicación de lo inclasificable, lo incalculable, lo indecible, mediante la reclamación de lo acontecimental por parte de Badiou, resulta valiosa para combatir las exigencias del neoliberalismo que, bajo el yugo de pretender hacer todo calculable e intercambiable, clasifica y temporaliza cada esquina de nuestra vida; no obstante, hemos señalado cierta sutura y, contra ella, la necesidad de marcar la distancia entre lo político-Estatal (unión anti-badiouana) y lo económico: no todo Estado es capitalista y, de hecho, lo que debe reivindicarse es la distancia e independencia de las leyes jurídico-políticas frente a las leyes económicas.

Por otro lado, se abría el problema, ligado en parte con éste, de la fundación de una nueva legalidad a partir de esa no-ley que habría roto con la ley vigente. Tras un acontecimiento político, efectivamente, en tanto que no es sino la mera apertura de una posibilidad, deben construirse las consecuencias fieles al mismo. La cuestión es, entonces, en qué consiste esa verdad política creada por el trabajo de un sujeto colectivo si, según Badiou, no puede basarse en una institucionalización del acontecimiento, que desembocaría en su normalización estatal, pero tampoco puede derivar en

una tendencia dinamicista como apertura infinita de lo acontecimental que no logra asentarse de ningún modo, quedándose en la mera fuerza del acto instituyente. Debíamos pensar, pues, la doble necesidad de la intervención acontecimental y la permanencia de las verdades. Si bien es cierto que resulta ineludible el cuestionamiento de los ordenamientos sociales, siempre contingentes por definición, se requiere, asimismo, de su estabilización institucional. Por tanto, si no se quiere caer en un mero fluir anhelante para el que no hay sino cambio y novedad constantes, deberá entonces ser posible, además, pensar una nueva ley postacontecimental en ruptura con la ley anterior, pero no como mera ruptura dialéctica que desembocaría en una mera serie legal de repetición de lo mismo, sino como transformación que haga posible una universalidad igualitaria.

Y, sin embargo, como decíamos, el enemigo principal del pensamiento político de Badiou es el Estado, que se corresponde con el ontológico estado de la situación de la primera sección, puesto que su operación principal es la cuenta de las partes y, como consecuencia, el mantenimiento del *statu quo* de la situación. Este ha sido, justamente, el punto que hemos problematizado en profundidad en esta sección, ya que, como afirmábamos, por mucho que la propia legalidad no ofrezca por sí misma las herramientas para su cuestionamiento —de lo contrario sucumbiríamos de nuevo a una concepción dialéctica de la ley— sin esa institucionalización de la ruptura por la igualdad no puede hacerse posible una política igualitaria, pues, sin el polo estatal, los actos políticos de reclamación de igualdad nunca se verían efectivamente realizados tras la ruptura acontecimental. Se trataba, en el fondo, de la distinción entre legalidad y legitimidad, esto es, de la posibilidad de legitimación de una nueva legalidad aún ilegal o de una ilegitimación de la legalidad vigente. La nueva ley debía ser pensada, en definitiva, no como mera transgresión de la primera, no como mera reforma, sino como ruptura que permite crear una nueva legalidad abierta por la distancia entre lo dado y lo por-venir.

Hemos presentado, por otra parte, a partir de la teoría jurídica de Luigi Ferrajoli, la distinción, que Badiou no realiza, entre un Estado de Derecho basado en un formalismo jurídico kelseniano y un Estado social y democrático de Derecho, precisamente para pensar la posibilidad de que el Estado no sea un mero gestor de la situación dada, sino el garante de ciertos derechos, frente a la lógica capitalista y patriarcal. Así, si bien le sería concedido a Badiou el hecho de que esos derechos sociales no surgen de la legalidad misma, sino de lo que él denominaría la política de masas, sin embargo, si no son positivizados en las leyes no podrán ser garantizados. De este modo, los acontecimientos políticos no abrirían estados de excepción que meramente transgredan las normas, ni establecerían meras reformas intrajurídicas, sino que supondrían auténticas rupturas con respecto al orden vigente en cada momento. Y, no obstante, frente a Badiou, se habría vinculado la necesidad de su advenimiento con su irrenunciable establecimiento como nuevo orden legal. Y es que aun surgiendo como no-ley, sin su carácter de ley no sería posible aquello que hemos señalado que debe ser garantizado primordial-

mente: la igualdad. Este principio quedó entonces definido como concepto jurídico-político normativo que regula todo proyecto de transformación social, que implica la facultad de decisión autónoma, la capacidad de ejercicio del poder, el reconocimiento del mismo valor con respecto a cualquier otra persona, la capacidad de interlocución por poseer *lógos*, y la equitativa distribución de derechos.

Dicho principio nos hizo preguntarnos por la desigualdad radical, que en Badiou pasa por la discriminación del proletariado, en especial el proletariado migrante. Sin embargo, de la mano de teóricos del feminismo de la igualdad, señalamos que la más insidiosa, antigua y pertinaz de todas las desigualdades es la desigualdad de los sexos, que oprime a las mujeres por el mero hecho de serlo. Son, parafraseando a Jacques Rancière, *las cualquiera* las que, eminentemente excluidas de los sistemas jurídico-políticos, reivindican su igualdad a partir de la visibilización de su ausencia. Concluimos, por tanto, que el Estado no sería el defensor de la exclusión de aquellos que no cuentan para nada, sino más bien el garante de que cualquiera cuente como cualquiera, sin tener en cuenta su identidad. No obstante, por otro lado, las leyes que garanticen el principio de igualdad han de emanar de un Estado desligado y enfrentado a todo “poder salvaje”, esto es, no subordinado ni a la lógica del capitalismo, ni a la lógica patriarcal, ni tampoco, por último, a una lógica estrictamente nacional, sino a la lógica de un universalismo igualitario.

En la tercera sección, nos adentramos en el campo teológico para seguir pensando la posibilidad de una ruptura en la inmanencia. La disyuntiva que se había abierto a partir de la primera sección era si debíamos, o bien no renunciar a la inmanencia y pensar cómo puede haber una ruptura contra lo inmanente desde lo inmanente mismo; o bien, para pensar una novedad que no se suture a dicha inmanencia, recurrir a cierto concepto de trascendencia que permita una distancia con lo dado. Sin embargo, si bien la primera opción desembocaba en una renuncia a lo acontecimental en tanto que tal, la segunda opción implicaba el recurso a lo divino o a un mundo más allá de lo humano. Se trataba, en consecuencia, de acentuar lo divino, pero distanciándolo, por una parte, de la inmanencia del mundo y, por otra, de la divinidad misma.

Para presentar ese concepto de divinidad nos hemos adentrado, primeramente, en las *Cartas* de Pablo de Tarso en busca de los conceptos de ley, ruptura e igualdad, pero también y, sobre todo, con el objetivo de hallar una idea de distancia que los hiciera posibles.

En primer lugar, tras realizar un cruce entre política y religión presentando a Pablo como nuestro contemporáneo de la mano de la película inédita de Pier Paolo Pasolini, hemos expuesto el acontecimiento paulino en tanto que ruptura del universalismo con el particularismo de la ley tanto judía como romana. Pablo —ejemplo paradigmático de sujeto fiel a un acontecimiento, pero sin dejar de ser un mero ejemplo— representa, de este modo, según Badiou, la ruptura acontecimental en tanto que deja atrás o hace obsoleta la ley anterior. Y, sin embargo, una vez más, lo que ha sido objeto de

análisis en esta sección ha sido el carácter de ese corte: o bien ruptura radical, o bien continuidad entre lo que se instaure y aquello con lo que se rompe.

En un primer término, hemos considerado la ruptura paulina como independiente de lo dado en tanto que incondicionada, puesto que Pablo se autoproclama apóstol de las naciones, lo que se traduce en que el sujeto fiel sólo se *sujeta* al acontecimiento y a nada más de la situación: su decisión está libre de todo lo que según el mundo lo determinaría. Y, no obstante, dicho acontecimiento no adviene *ex nihilo*, en tanto que parte de las condiciones de posibilidad abiertas por otro acontecimiento anterior, en la historia transversal y sincrónica de las verdades eternas, que cruzan la historia diacrónica de nuestros mundos. El sujeto fiel es libre en tanto que se somete a un acontecimiento no condicionado por la situación dada; y es esa libertad la que permite la creación de verdades en el mundo. Pareciera, pues, que el acontecimiento, en tanto que incondicionado, sería indiferente a lo dado. La nueva existencia, abierta por la libertad sujeta a una ley universal de la fe, rompía con el círculo ley-deseo permitiéndonos salir de la mera transgresión de la ley en forma de pecado, en tanto que lo prohibido por la misma. Pero lo que la doble vía subjetiva del espíritu-vida y de la carne-muerte nos hizo ver fue que optar por el principio de acción propio de la “vía de la vida” no cierra nuestra condición finita, propia de la “vía de la muerte”. Por consiguiente, no podemos zafarnos de lo que es nuestra condición humana; y, sin embargo, sí podemos decidir “no” regirnos por lo meramente mundano, “sino”, actuar de acuerdo con lo inmortal que hay en nosotros.

Por otro lado, para comprender adecuadamente esa independencia respecto de la ley anterior ha sido clave, en ese primer capítulo de la sección, la expresión paulina del *como no* (ὥς μὴ) que, aunque en principio entendíamos como mera indiferencia al modo estoico, posteriormente profundizamos en su sentido, a partir del libro de Giorgio Agamben, en tanto que tensión de un resto que permite mantener cada situación a distancia de aquello hacia lo que el acontecimiento la convoca. Se trata de pensar nuestra presencia en el mundo, pero a distancia respecto del propio mundo, en el sentido de que debemos aproximarnos a la infinitud *como no* siendo finitos, por mucho que lo seamos irremediablemente. No es la ficción de un *como si*, sino la tensión en la tendencia hacia lo infinito desde nuestra finitud. Sólo esta distancia respecto de lo infinito permite cada ruptura con lo finito en cada momento presente (νῦν καὶ πός), que corta sincrónicamente con la sucesión diacrónica del χρόνος, dejando atrás el anterior αἰών, que por sí mismo persiste en su propia permanencia.

A continuación, defendimos, a partir de la filosofía feminista, el concepto de igualdad como aquello que ni el universalismo paulino, ni el propio pensamiento político de Badiou, logran representar, dejando, precisamente por ello, de ser universales, resultando ser, en cambio, universalidades sustitutorias fundadas en la diferencia sexual. Tal y como expusimos en la segunda sección, un universalismo igualitario coherente, opuesto a un particularismo identitario, no sólo ha de ser internacionalista y anticapitalista, sino radicalmente antipatriarcal, puesto que, de lo contrario, la ley que

cree, en tanto que no-ley respecto de la situación dada, albergará una desigualdad en su raíz, presentándose como un universalismo que no será efectivamente universal.

A fin de cuentas, lo que comprobamos entonces es que el argumento de la reversibilidad al que recurre Badiou para mantener la validez del universalismo paulino se basa, en el fondo, en la teoría de la complementariedad de los sexos –basada en una radical desigualdad–, que hallamos también en el propio Badiou y que detectamos en Jean-Jacques Rousseau. La problematización de este autor como puente entre Pablo de Tarso y Badiou se debe a su inscripción en la Ilustración y, por tanto, en que, si bien su filosofía se hace cargo de abstracciones universalizadoras capaces de fundar la igualdad entre los sexos, sin embargo, al tratar la educación de las mujeres –que sería la base de su inscripción en la sociedad como parte de la voluntad general–, las relega, en cambio, al espacio doméstico, excluyéndolas de la esfera pública y, con ello, de todas las condiciones de posibilidad para la igualdad. En definitiva, presentamos tres momentos de la historia del pensamiento en los que, si bien de lo que se trata es de fundar el universalismo entre los seres humanos, nos hallamos no obstante ante una universalidad sustitutoria que excluye de raíz al conjunto de las mujeres y, por tanto, que se enraíza en la desigualdad de los sexos, desvelándose así como un particularismo identitario más. Hemos sacado a la luz, así, la misma incoherencia en tres autores que promueven, como consecuencia, un “universalismo” desigualitario entre los sexos. Señalábamos, con ello, la exigencia de un concepto de igualdad que ha de ser mantenido a distancia en tanto que marco regulativo que sirve de norma a las políticas emancipatorias pero de la que ha de saberse la imposibilidad de hacer posible su aproximación.

Por último, dado que Badiou declaraba desde el comienzo que el acontecimiento paulino no es tomado por él sino en tanto que fábula o ficción, debíamos preguntarnos por la condición de lo teológico en la obra de este autor, esto es, en definitiva, se hacía necesario plantear el problema de la secularización de los conceptos religiosos. Así, una vez desarrollada brevemente la querella de la secularización y habiendo criticado en el capítulo sobre las epístolas paulinas las tesis teológico-políticas de Schmitt y Taubes, se comprende finalmente a Pablo como mero modelo de un sujeto político, en tanto que entre sus cartas y una política emancipatoria sólo hallaríamos una mera analogía estructural y no una transferencia fuerte de los términos religiosos a través de su secularización en el ámbito político.

Seguidamente, ha sido posible la comprensión ya secularizada de los términos “inmortalidad”, “eternidad” e “infinitud” en Alain Badiou. Ello nos ha permitido, en primer lugar, ahondar en la condición finita del ser humano, a la que Badiou parecería en ocasiones apuntar, pero eventualmente olvidar, renunciando al hecho de que es siempre “en la medida de lo posible” que el ser humano se hace, aquí, inmortal. En segundo lugar, hemos expuesto una extraña temporalidad sincrónica conjugada en futuro perfecto, como aquello que permite pensar cierta eternidad de las verdades en tanto

que diagonal que cruza transversalmente nuestros mundos, rompiéndolos cada-vez. Por último, hemos convertido lo infinito, desligado de lo Uno, en la posibilidad de tocar lo absoluto sin referencia a ningún Dios.

Ahora bien, este último caso nos ha conducido a cierta ambigüedad en Badiou a la hora de pensar el problema de la distancia respecto de la totalidad o de lo absoluto. Y es que, si bien el filósofo franco-marroquí afirma que una aproximación a lo absoluto no debe identificarse con lo absoluto mismo, sin embargo, sostiene también que las verdades pueden ser acabadas, declarándose en contra de su búsqueda infinita como tendencia. Ello se cifra en la proclamación badiouana de una salida de la caverna. De este modo, la sutura entre situación y acontecimiento en la que, como mostramos en la primera sección, Badiou incurre, va a tener como consecuencia la convicción de que una verdad puede realizarse de manera total y acabada en un mundo, en una tendencia que podría denominarse gnóstica en tanto que considera posible alcanzar un estado de perfección aquí, de forma inmanente, divinizando así al ser humano, anulando la distancia entre lo humano y lo divino que ya habíamos preludiado con Karl Barth. Esta sutura, sin embargo, sería contraria a la concepción del propio Badiou de una apertura propia de la temporalidad transmundana de las verdades, cuya eternidad consiste precisamente en cruzar los mundos.

En definitiva, la secularización de la divinidad, necesaria, en cierto sentido, para hacer posible la igualdad, habría quedado finalmente traducida como distancia desembocando en el pensamiento de Platón, cuya caverna habría sido reinterpretada, frente a Badiou, a partir de Strauss y Marzoa.

En conclusión, todo este desarrollo ha resultado ser, finalmente, no sólo *en* o incluso *desde*, sino también *contra* Alain Badiou, en cada uno de los términos que dan título a nuestra tesis. En primer lugar, puesto que, como hemos mostrado, su concepto de no-ley, ligado dialécticamente a la ley, impide una ruptura *tout court* con la propia ley, además de renunciar, en un segundo gesto, a la ley misma tras esa ruptura. En segundo lugar, al no tratarse de una ruptura radical, esto es, de raíz, con respecto a lo dado, no le es posible, por tanto, en tercer lugar, realizar una política estrictamente igualitaria, por mucho que pretenda fundarse en un universalismo. Todo ello, debido a que, tal y como hemos tratado de demostrar, se sutura la distancia entre ley y no-ley, entre ser y acontecimiento, entre situación y verdad, entre inmanencia y trascendencia, entre la caverna y su afuera, entre cada política igualitaria y la Idea igualdad.

Aunque no negamos que los acontecimientos tienen lugar siempre aquí, *en* nuestras situaciones, *en* nuestros mundos; sin embargo, la construcción de una verdad, que parte de la fidelidad a un acontecimiento, no puede realizarse sino con miras a algo otro del ser que permanece siempre a distancia con respecto del *aquí*. De lo contrario, será imposible hacer advenir lo imposible según el mundo dado. Puesto que no hay más Historia que la nuestra, puesto que no hay un mundo verdadero

por venir, esto es, que no puede nunca ad-venir, entonces no hay salida de la caverna, lo que no significa que haya que desistir en el intento de salir, aunque sabiendo que no hay ningún afuera posible más que en el pensamiento de esa posibilidad. Es siempre en la caverna donde realizamos las rupturas y, sin embargo, éstas no son posibles sino porque lo que adviene sólo viene aquí a distancia de un por-venir que nunca vendrá, pues su ad-venir completo y total siempre estará fuera de nuestro alcance, fuera de nuestra caverna. Ese es el sentido de las ideas de Platón y su distancia respecto de lo que los seres humanos crean en el mundo mirando aquello que lo hace posible, que hace posible, en concreto, como hemos planteado, clamar por la igualdad precisamente gracias a que ese principio se mantiene siempre a distancia en tanto que es imposible alcanzarlo en su totalidad.

La llegada de lo divino mismo en el mundo es imposible. Y es de este modo como puede interpretarse el lema maoísta “Uno se divide en dos”: lo humano nunca es Uno, siendo así que lo Uno es la totalidad de la igualdad, esto es, nada de lo humano es perfectamente lo que una Idea plantea. Siempre nos dividimos en dos porque, por mucho que “en la medida de lo posible” debamos inmortalizarnos, nunca lograremos ser lo inmortal que caracteriza a los principios, a los conceptos y a las ideas. De lo contrario, pretendiendo volvernos divinos, les quitaríamos a las ideas, a los conceptos y a los principios su (no-)lugar, olvidándonos de su sentido y significado y perdiendo el horizonte mismo de nuestras acciones igualitarias.

En última instancia, la importancia de la tesis de una necesidad de distancia radica en que toda afirmación que asegure que ya se ha conseguido la igualdad –por ejemplo, entre los sexos–, constituye la ceguera respecto de la situación pertinente que, por definición, no puede haber alcanzado dicho principio, lo que conlleva un abandono del empeño por su realizabilidad –que nunca se tornará en realización completa. La posibilidad de señalar una ilegitimidad en la legalidad imperante o, dicho de otra forma, la distancia entre la igualdad y la desigualdad en este mundo sólo es posible por la distancia entre cada política igualitaria y el concepto mismo de igualdad. Y ello es, asimismo, condición de posibilidad para toda ruptura con respecto a las situaciones desiguales en nuestros mundos. En suma, la *ruptura* con la *ley* por la *igualdad* es sólo posible a partir de la *distancia* 1) entre la situación con la que se rompe y la verdad por la que se realiza esa ruptura; 2) entre la ley vigente, señalada como ilegítima, y la ley nueva; 3) entre la política igualitaria y la idea de igualdad que tiene por horizonte.

Ciertamente, Alain Badiou rechazaría referirse a un horizonte porque lo comprende como ya establecido y fijado a priori, antes de cualquier intervención en una situación; esto es, renuncia a toda idea dada de antemano, puesto que según él no es posible anticipar ni representar una verdad, dado que parte de un acontecimiento indecible y puesto que su inmanencia consiste en advenir en el curso de las indagaciones en un mundo, que no son calculables. Sin embargo, consideramos que ese

antes es sincrónico, no diacrónico, es decir, que está siempre-ya fijado de antemano, de forma trascendental, como condición de posibilidad de toda construcción aproximativa al mismo. Pero no se trata de una trascendencia, como un cielo de verdades construidas, sino que se trata de traer aquí cada aproximación al mismo, pero manteniéndolo, cada vez, a distancia. Es esa distancia la que hace posible que pueda haber ruptura con lo dado, con la ley de lo que hay, que abre la posibilidad –imposible de forma completa, total y cerrada– de la igualdad.

En definitiva, la distancia es la condición de posibilidad de toda ruptura. Lógicamente, es lo primero, aunque cronológicamente se manifieste por una ruptura acontecida. Sin distancia entre acontecimiento y situación, no hay ruptura. Sin ruptura con respecto a la situación, no hay igualdad. En suma, la distancia, ontológicamente siempre anterior, permite la ruptura, aunque ésta sea, diacrónicamente, siempre lo primero para abrir un camino hacia la igualdad, guardando no obstante siempre su distancia. Debe ser siempre posible la apertura de una distancia para hacer viable la ruptura con cada ley, de modo que nos encaminemos cada vez más y cada vez de nuevo, a la igualdad, debiendo estar su concepto siempre a distancia, siendo imposible de alcanzar definitiva y completamente en la realidad, pues si ello llegara a suceder, si se suturara la idea de igualdad con la igualdad en-el-mundo nunca sería posible re-claimar la igualdad, pues la habríamos perdido como horizonte siempre-distante al que tender.

CONCLUSIONS

Nous avons parcouru les trois sections de cette thèse, ainsi que leurs chapitres correspondants, à la recherche des concepts de loi, rupture, égalité et écart chez Alain Badiou. Rappelons les jalons de cette analyse critique :

Dans la première section, nous avons pris les outils conceptuels de deux grandes œuvres d'Alain Badiou : l'ontologie de *L'être et l'événement* et la topologie de *Logiques des mondes*, à la recherche d'un concept de non-loi comme synonyme d'événement, que nous avons trouvé dans la *Théorie du sujet*. Cette première tâche nous a conduit à nous demander si cette loi est inhérente à la loi ou non. Pour cela, nous avons déployé l'appareil terminologique de Badiou selon lequel l'avènement d'un événement est possible (politique, artistique, scientifique ou amoureuse), ontologiquement dans une situation, ou logiquement dans un monde ; événement dont la continuation dépend de la fidélité d'un sujet qui le fait durable par le support matériel d'un corps dans le procès de construction d'une vérité. La première question que nous avons posée est par conséquent de savoir s'il y a une rupture entre, d'une part, la loi des situations ou des mondes, et d'autre part, la non-loi comme évé-

nement. La prémisses sous-jacente est que, si l'on trouve qu'il n'y a pas de rupture entre être et événement, alors ceci n'entraînera pas l'avènement d'une vérité impossible auparavant selon le savoir de la situation, mais purement et simplement une continuation de celle-ci, car la possibilité de l'événement aura été en quelque sorte suturée au monde où elle arrive. La thèse est que la condition de possibilité d'une rupture à la racine entre ce qui est donné et ce qui advient, c'est l'écart même avec ce qui est toujours à-venir. Autrement, être et pouvoir-être sont suturés, laissant intacte la loi de répétition des situations telles qu'elles sont.

Afin d'élucider cette première question autour de la rupture, il est devenu nécessaire de revenir à la problématique althussérienne contre la dialectique hégélienne et sa traduction maoïste comme contradiction. Dans ce retour de Badiou à Hegel à travers Mao, nous avons diagnostiqué que son éloignement d'Althusser se traduit par une rupture de sa pensée par rapport au concept bachelardien de rupture et ainsi par le renoncement à l'opposition réelle entre être et événement qui seraient, par contre, liés de l'intérieur par une relation dialectique. En effet, bien que dans *L'être et l'événement* il semble s'établir, près du structuralisme althussérien, un écart entre être et événement, *Logique des mondes* finit par rejeter la rupture radicale entre situations et événements, en établissant non pas une coupure qualitative tranchante, mais un passage graduel quantitatif entre mondes et vérités. Le problème est que, d'une part, une ontologie fondée sur l'opposition nette entre P et non-P rend impossible un lien entre eux ; mais, d'autre part, la logique de l'apparaître, bien qu'elle rende possible qu'une multiplicité ou un ensemble varie du plus au moins, elle crée un lien indissoluble entre P et non-P. Autrement dit, selon Badiou, le structuralisme s'avère trop rigide, raide et statique, puisqu'il ne réussit pas à penser le problème du procès. Toutefois, penser d'après une dialectique processuelle le pas de l'être à l'événement ne permet pas de considérer radicalement la rupture. Et, par conséquent, s'il n'y a pas discontinuité, mais continuité dans ce passage, il ne s'agit pas d'un changement proprement événementiel. Si les termes en principe différenciés sont suturés par un point de connexion, s'il ne reste pas un écart entre eux, il n'y a pas une rupture du deuxième par rapport au premier, mais seulement une continuité dialectique.

Dès lors, même si Badiou est un poststructuraliste ou un postalthussérien compte tenu de son retour à la nécessité d'une dialectique repris à travers la contradiction maoïste, nous avons considéré que le noyau de ce dilemme peut être résolu grâce à la « théorie du passage entre structures », présentée par Étienne Balibar dans *Lire le Capital*. Si l'on traduit ce problème dans les termes de la *Théorie du sujet* de Badiou, on peut affirmer que, dans le passage de la loi de la situation à la non-loi de l'événement, comme rupture immanente, les éléments sont les mêmes, si bien que ce qui est évoqué c'est la loi d'apparition des lieux. Or, pour qu'il y ait effectivement une transformation du donné à proprement parler et pas une pure contradiction logique ou interne à une totalité, il doit s'agir d'une rupture propre à un écart concernant l'opposition réelle, que Badiou ne parvient pas à sauvegarder.

Cependant, c'est dans cette œuvre, dans laquelle il fait apparaître la dialectique entre loi et non-loi, que nous trouvons une nouvelle résolution du problème sur la base des tragédies grecques. La confrontation entre la rupture bachelardienne-althussérienne et la dialectique hégélienne-maoïste est représentée, d'après nous, par l'affrontement entre Sophocle et Eschyle, concrètement entre la figure d'Antigone du premier et la déesse Athéna du deuxième. Comme on l'a vu, Antigone n'arrive qu'à transgresser la loi de la ville et, ainsi, il lui est impossible de rompre avec ladite loi. Par contre, Athéna, en intervenant dans le procès contre Oreste, entraîne l'avènement d'une nouvelle loi, radicalement différente du cycle de vengeances dans lequel étaient pris les personnages de la tragédie.

En définitive, par la découverte, dans *Théorie du sujet*, de la dénomination de l'événement comme non-loi, nous avons établi que, au fond, ce statut de non-loi tient à la liaison dialectique de l'événement avec la loi du donné. Et cela parce que la rupture avec Althusser, suite de l'incorporation de Badiou au sujet fidèle à Mai 68 – c'est-à-dire, sa rupture avec la rupture structuraliste-bachelardienne, qui implique un retour à la dialectique de Hegel à travers sa fidélité à la contradiction maoïste – lui fera payer cher : un changement inhérent à la loi même de ce qu'il y a n'est qu'une simple transgression de la légalité en vigueur, mais non pas sa transformation. Même si les éléments sont les mêmes, ce qui doit être transformé à la racine c'est la loi régissant sa structuration, pour que l'événement de Badiou demeure digne de ce nom.

Une fois présenté dans la première section, de manière générale, en mettant l'accent sur l'ontologie qui conjugue être, monde et événement, le problème de la rupture et de la loi, il s'agissait de prendre en compte les procédures politiques de vérité, dont la possibilité reste ouverte par l'avènement d'un événement.

Dans la deuxième section, donc, nous avons étudié, en particulier, la pensée politique de Badiou. Une fois traduite l'ontologie de Badiou en procédures politiques la question était, alors, celle de savoir comment penser la transformation politique comme rupture avec la situation socio-politique dominante et l'ordre juridique qui la soutient légalement, ce qui constitue une rupture émancipatoire vers l'égalité, puisque tout politique est, selon Badiou, *qua* politique, émancipatoire ou égalitaire.

À cette fin, nous avons montré premièrement la place centrale de la politique chez Alain Badiou. En particulier, son approche prenait le relativisme comme référente polémique qui établit le politique comme champ des opinions où la vérité est bannie car jugée totalitaire. Sur ce consensus s'érige le mode de production capitaliste comme la moins mauvaise option. Le rôle de l'État dans cette situation, comme état de la situation, est précisément de déclarer impossible tout autre possibilité et d'éradiquer tout ce qui menace la répétition du même. Bref, le monde politique actuel est, selon Badiou, le capital-parlementarisme de chaque État. Mais ce qu'il identifie comme état de la situation n'est pas le capital ni le parlementarisme ni la démocratie, mais l'État lui-même. C'est pourquoi nous

avons distingué et analysé chaque un de ces termes pour trouver ce vers quoi doit se diriger la rupture pour faire advenir une vérité égalitaire.

Ainsi, même si la revendication de l'inclassable, de l'incalculable, de l'indécidable, par la réclamation de l'événementiel par Badiou s'avère pertinente pour combattre les exigences du néolibéralisme qui, en prétendant rendre tout calculable et interchangeable, classe et temporise chaque coin de la vie, nous avons cependant relevé une sorte de suture et donc la nécessité de marquer l'écart entre le politique-étatique (liaison anti-badiouienne) et l'économique : tout État n'est pas capitaliste et, en fait, ce qui doit être revendiqué c'est l'écart et l'indépendance des lois juridique-politiques face aux lois économiques.

Par ailleurs, il se posait le problème, lié en quelque sorte à celui-ci, de la fondation d'une nouvelle légalité à partir de la non-loi qui rompt avec la loi en vigueur. En fait, après un événement politique qui n'est qu'une pure ouverture d'une possibilité, on doit construire ses conséquences fidèles. La question est donc celle de savoir en quoi consiste cette vérité politique créée par le travail d'un sujet collectif si, d'après Badiou, elle ne peut pas reposer sur l'institutionnalisation de l'événement, qui aboutirait à sa normalisation étatique, mais il ne peut pas non plus déboucher sur une tendance dynamique comme ouverture infinie de l'événementiel qui ne parvient pas du tout à s'établir, en restant comme pure force de l'acte instituant. Il fallait penser donc la double nécessité de l'intervention événementielle et la permanence des vérités. Bien qu'il soit indispensable d'opérer la remise en cause des ordres sociaux, qui sont toujours contingents par définition, il est requis aussi que cette remise en cause trouve une stabilisation institutionnelle. Par conséquent, si l'on ne veut pas céder à un simple flux de désir pour lequel il n'y a que changement et nouveauté constantes, il devrait donc être possible aussi de penser une nouvelle loi postévénementielle en rupture avec la loi précédente, non pas comme une simple rupture dialectique qui aboutirait à une pure série légale de répétition du même, mais comme une transformation qui rend possible une universalité égalitaire.

Et pourtant, comme on l'a dit, l'ennemi principal de la pensée politique de Badiou c'est l'État, qui correspond à l'état de la situation ontologique de la première section, puisque son opération principale est le compte des parties et, en conséquence, le maintien du *statu quo* de la situation. C'était justement le point à problématiser en détail dans la deuxième section, puisque bien que la légalité elle-même n'offre pas les outils pour sa remise en cause – sinon on succomberait à une conception dialectique de la loi – sans cette institutionnalisation de la rupture par l'égalité on ne peut rendre possible une politique égalitaire, parce que sans le côté étatique les actes politiques de revendication d'égalité ne seraient jamais effectivement réalisés après la rupture événementielle. Il s'agissait, au fond, de la distinction entre légalité et légitimité, c'est-à-dire, de la possibilité de légitimation d'une nouvelle légalité encore illégale ou d'une illégitimation de la légalité en vigueur. La nouvelle loi devait être pensée, en définitive, non comme une simple transgression de la première, non comme

une simple réforme, mais comme une rupture qui permet de créer une nouvelle légalité ouverte par l'écart entre le donné et l'à-venir.

Nous avons présenté, en outre, d'après la théorie juridique de Luigi Ferrajoli, la distinction, que Badiou ne fait pas, entre un État de droit fondé sur un formalisme juridique kelsenien et un État de droit social et démocratique, précisément pour penser la possibilité que l'État ne soit pas un simple gestionnaire de la situation donnée, mais le garant de certains droits, face à la logique capitaliste et patriarcale. Ainsi, même si nous convenons avec Badiou que ces droits sociaux ne découlent pas de la légalité elle-même, mais de ce qu'il appelle la politique de masse, néanmoins s'ils ne sont pas positivisés dans les lois ils ne peuvent pas être garantis. Ainsi, les événements politiques n'ouvriraient pas des états d'exception qui transgressaient simplement les normes, ou qui établiraient de simples réformes intrajuridiques, mais ils entraîneraient des véritables ruptures par rapport à l'ordre en vigueur en chaque moment. Et, cependant, contre Badiou, on aurait lié la nécessité de son avènement à son indispensable établissement comme nouveau ordre légal. En effet, même en surgissant comme non-loi, sans son caractère de loi ne serait pas possible ce que nous avons signalé comme devant être garanti principalement : l'égalité. On a défini ce principe comme un concept juridique-politique normatif qui régit tout projet de transformation sociale, qui implique la faculté de décision autonome, la capacité d'exercice du pouvoir, la reconnaissance de la même valeur d'une personne par rapport à toute autre personne, la capacité de dialoguer pour posséder *logos*, et la distribution équitable des droits.

Ce principe nous a fait nous interroger sur l'inégalité radicale, qui chez Badiou consiste dans la discrimination du prolétariat, notamment le prolétariat migrant. Toutefois, en accord avec des théoriciens du féminisme de l'égalité, nous avons relevé que l'inégalité la plus insidieuse, ancienne et persistante c'est l'inégalité des sexes, qui opprime aux femmes par le seul fait d'être femmes. Ce sont les *n'importe qui* qui, pour paraphraser Jacques Rancière, puisqu'elles sont éminemment exclues des systèmes juridique-politiques, revendiquent l'égalité en partant de la visibilisation de son absence. Nous avons conclu, pour autant, que l'État ne serait pas le défenseur de l'exclusion de ceux et celles qui ne comptent pour rien, mais plutôt ce qui garantit que n'importe qui compte comme n'importe qui, sans tenir compte de son identité. Cependant, par ailleurs, les lois qui garantissent le principe d'égalité doivent émaner d'un État détaché et confronté à toute « puissance sauvage », c'est-à-dire, qui n'est pas subordonné à la logique du capitalisme ni à la logique patriarcale, et pas non plus à une logique strictement nationale, mais à la logique d'un universalisme égalitaire.

Dans la troisième section, nous sommes entrée dans le domaine théologique pour continuer à réfléchir sur la possibilité d'une rupture dans l'immanence. L'alternative qu'on a ouverte dès la première section était celle de savoir si l'on devait ou bien ne pas renoncer à l'immanence pour penser

comment une rupture contre l'immanence pourrait être possible dans l'immanent lui-même ; ou bien, pour penser une nouveauté qui ne se suture pas à ladite immanence, se tourner vers un certain concept de transcendance qui permette l'écart par rapport au donné. Néanmoins, bien que la première option aboutisse à un renoncement à l'événementiel même, la deuxième option impliquait le recours au divin ou à un monde au-delà de l'humain. Il s'agissait donc d'accentuer le divin, mais en l'écartant, d'une part, de l'immanence du monde, et d'autre part de la divinité elle-même.

Pour présenter ce concept de divinité nous sommes entrée, premièrement, dans les *Épîtres* de Paul de Tarse à la recherche des concepts de loi, rupture et égalité, mais aussi et surtout ayant pour but de trouver une idée d'écart qui les rend possibles.

D'abord, après avoir procédé à un croisement entre politique et religion en présentant Paul comme notre contemporain d'après le film inédit de Pier Paolo Pasolini, nous avons exposé l'événement paulien comme une rupture de l'universalisme par rapport au particularisme de la loi tant juive que romaine. Paul – exemple paradigmatique de sujet fidèle à un événement, mais tout en étant un pur exemple – représente ainsi selon Badiou la rupture événementielle puisqu'il laisse derrière ou rend obsolète la loi précédente. Et pourtant encore une fois, l'objet de notre analyse dans cette section était le caractère de cette coupure : ou bien rupture radicale, ou bien continuité entre ce qui s'instaure et ce avec quoi on rompt.

En premier lieu, nous avons considéré la rupture paulinienne comme indépendante du donné dans la mesure où elle est inconditionnée, puisque Paul s'autoproclame apôtre des nations, ce qui signifie que le sujet fidèle est seulement *assujetti* à l'événement et à rien d'autre de la situation : sa décision est libre de tout ce qui le déterminerait selon le monde. Et pourtant, cet événement n'advient pas *ex nihilo*, puisqu'il s'appuie sur les conditions de possibilité ouvertes par un autre événement précédent, dans l'histoire transversale et synchronique des vérités éternelles, qui croise l'histoire diachronique de nos mondes. Le sujet fidèle est libre parce qu'il est soumis à un événement pas conditionné par la situation donnée, et c'est cette liberté qui permet la création de vérités dans le monde. Il semble donc que l'événement, dans la mesure où il est inconditionné, est indifférent au donné. La nouvelle existence, ouverte par la liberté assujettie à une loi universelle de la foi, rompt avec le cercle loi-désir en nous permettant de sortir de la pure transgression de la loi sous la forme du péché, défini comme ce qui est interdit par ladite loi. Mais ce que la double voie subjective de l'esprit-vie et de la chair-mort nous a fait voir, c'est qu'opter pour le principe d'action propre à la « voie de la vie » ne ferme pas notre condition finie, propre à la « voie de la mort ». Par conséquent, nous ne pouvons pas nous dégager de notre condition humaine et pourtant nous pouvons décider de *n'être pas* guidés par le purement humain, *mais* agir en vertu de l'immortel qu'il y a en nous.

En outre, pour comprendre adéquatement cette indépendance par rapport à la loi précédent dans ce premier chapitre de la première section la clé a été l'expression pauline « *comme ne* » (ὥς μὴ)

que nous comprenions premièrement comme pure indifférence stoïque, mais qui, en approfondissant son sens d'après le livre de Giorgio Agamben, était comprise comme le reste qui permet de maintenir chaque situation à l'écart de ce vers quoi l'événement la convoque. Il s'agit de penser notre présence dans le monde mais à l'écart du monde-même, dans le sens où nous devons nous rapprocher de l'infini *comme n'étant pas finis*, même si nous le sommes irrémédiablement. Ce n'est pas la fiction du *comme si*, mais la tension dans la tendance vers l'infini depuis notre finitude. C'est seulement l'écart par rapport à l'infini qui permet chaque rupture avec le fini à chaque moment présent (νῦν καίρως), qui coupe synchroniquement avec la succession diachronique du χρόνος laissant derrière l'αἰών précédent, qui demeure en tant que tel dans sa propre permanence.

Ensuite, nous avons défendu, d'après la philosophie féministe, le concept d'égalité comme ce que ni l'universalisme paulinien ni la pensée politique de Badiou ne réussissent à représenter, et en conséquence, ces derniers ne sont pas universels mais des universalités substitutives fondées sur la différence sexuelle. Comme nous l'avons exposé dans la deuxième section, un universalisme égalitaire cohérent, opposé à un particularisme identitaire, ne doit être seulement internationaliste et anti-capitaliste, mais radicalement antipatriarcal, puisque sinon la loi qu'il crée, en tant que non-loi par rapport à la situation donnée, accueillera de l'inégalité à sa racine, en se présentant comme un universalisme qui ne serait pas effectivement universel.

En fin de compte, ce que nous avons prouvé c'est que l'argument de la réversibilité auquel Badiou a recours pour maintenir la validité de l'universalisme paulinien est basé, au fond, sur la théorie de la complémentarité des sexes – fondée sur une radical inégalité –, que nous trouvons aussi chez Badiou lui-même et que nous détectons chez Jean-Jacques Rousseau. La problématisation de cet auteur comme pont entre Paul de Tarse et Badiou est due à son inscription dans les Lumières et donc au fait que, bien que sa philosophie a conscience des abstractions universelles capables de fonder l'égalité entre des sexes, toutefois, s'agissant de l'éducation des femmes – qui est la base de son inscription dans la société comme faisant partie de la volonté générale –, il les relègue à l'espace domestique et les exclut ainsi de la sphère publique, et en ce faisant, de toutes les conditions de possibilité de l'égalité. En définitive, nous avons présenté trois moments de l'histoire de la pensée dans lesquels, même s'il s'agit de fonder l'universalisme entre les êtres humains, nous trouvons pourtant face à une universalité substitutive qui exclut à la racine à l'ensemble des femmes et, ainsi, s'enracine dans l'inégalité des sexes, et se révèle comme un autre particularisme identitaire. Nous avons dévoilé alors cette même incohérence chez trois auteurs qui encouragent, en conséquence, un « universalisme » inégalitaire entre des sexes. Nous avons indiqué, ainsi, l'exigence d'un concept d'égalité qui doit rester à l'écart en tant que cadre réglementaire qui est la norme des politiques émancipatoires mais dont on doit reconnaître qu'il est impossible de se rapprocher.

Finalement, étant donné que Badiou déclare dès le départ que l'événement paulinien n'est pour lui qu'une fable ou une fiction, nous devons nous interroger sur le statut du théologique dans son œuvre, c'est-à-dire, en définitive, qu'il était nécessaire de poser la question sur la sécularisation des concepts religieux. Ainsi, une fois brièvement examinée la querelle de la sécularisation et après avoir critiqué les thèses théologico-politiques de Schmitt et Taubes dans le chapitre sur les épîtres paulines, on finit par comprendre Paul comme un simple modèle d'un sujet politique, puisqu'entre ses épîtres et une politique émancipatoire on ne peut que trouver une pure analogie structurale, mais pas un transfert fort des termes religieux par sa sécularisation dans le domaine politique.

Ensuite, il a été possible de comprendre de manière sécularisée les termes « immortalité », « éternité » et « infinitude » chez Alain Badiou. Cela a permis, en premier lieu, de creuser la condition finie de l'être humain, à laquelle Badiou semblait parfois renvoyer mais qu'il oublie finalement, en négligeant le fait que c'est toujours « dans la mesure du possible » que l'être humain devient, ici, immortel. En deuxième lieu, nous avons exposé une étrange temporalité synchronique conjuguée au futur antérieur, comme ce qui permet de penser une certaine éternité des vérités en tant que diagonale qui croise transversalement nos mondes et les rompt à chaque fois. Enfin, nous avons transformé l'infini, détaché de l'Un, en la possibilité de toucher l'absolu sans référence à aucun Dieu.

Or, ce dernier cas nous a conduit à une certaine ambiguïté chez Badiou lorsqu'il est question de penser le problème de l'écart par rapport à la totalité ou à l'absolu. Car même si le philosophe franco-marocain affirme qu'un rapprochement de l'absolu ne doit s'identifier avec l'absolu-même, néanmoins, il soutient aussi que les vérités peuvent être achevées, se déclarant contre sa recherche infinie comme tendance. Cela se traduit par la proclamation badiouienne d'une sortie de la caverne. Par conséquent, la suture entre situation et événement qu'encourt Badiou, comme nous avons montré dans la première section, a pour conséquence la conviction qu'une vérité peut se réaliser d'une manière totale et achevée dans un monde, dans une tendance qui pourrait se nommer gnostique car elle croit possible d'atteindre un état de perfection ici, de manière immanente, ce qui divinise l'humain, en annulant l'écart entre l'humain et le divin que nous avons déjà mentionné avec Karl Barth. Cette suture, toutefois, est contraire à la conception de Badiou d'une ouverture propre à la temporalité transmondaine des vérités, dont l'éternité consiste précisément à croiser les mondes.

En définitive, la sécularisation de la divinité, nécessaire en un certain sens pour rendre possible l'égalité, aurait été finalement traduite comme écart chez Platon, dont la caverne est interprétée, face à Badiou, d'après Strauss et Marzoa.

En conclusion, tout notre parcours ne s'est finalement pas effectué seulement *dans* voire *depuis*, mais aussi *contre* Alain Badiou, relativement à chacun des termes qui figurent dans l'intitulé de

notre thèse. En premier lieu, parce que, comme nous l'avons montré, son concept de non-loi, dialectiquement liée à la loi, empêche une rupture avec la loi elle-même, et renonce à la loi après cette rupture. En deuxième lieu, lorsqu'il ne s'agit pas d'une rupture radicale, c'est-à-dire, à la racine par rapport au donné, il n'est pas possible, en troisième lieu, de réaliser une politique strictement égalitaire, même si elle prétend se fonder sur un universalisme. Tout cela puisque, comme nous avons démontré, l'écart entre loi et non-loi, entre être et événement, entre situation et vérité, entre immanence et transcendance, entre la caverne et son ailleurs, entre chaque politique égalitaire et l'Idée d'égalité, sont suturés.

S'il est vrai que les événements ont toujours lieu ici, *dans* nos situations, *dans* nos mondes, il n'en demeure pas moins que la construction d'une vérité, qui s'appuie sur la fidélité à un événement, ne peut pas se réaliser qu'en vue de quelque chose d'autre que l'être qui reste toujours à l'écart par rapport au *ici*. Autrement, il serait impossible de faire advenir l'impossible selon le monde donné. Puisque qu'il n'y a pas d'autre Histoire que la nôtre, puisqu'il n'y a pas un vrai monde à venir, qui ne pourrait jamais ad-venir, alors il n'y a pas de sortie de la caverne, ce qui ne veut pas dire qu'il faut renoncer à la tentative d'en sortir, même si l'on sait qu'il n'y a aucun ailleurs possible en dehors de la pensée de cette possibilité. C'est toujours dans la caverne que nous réalisons les ruptures et pourtant elles ne sont pas possibles : ce qui advient ne vient pas ici qu'à l'écart d'un à-venir qui ne viendra jamais, car son advenir complet et total sera toujours hors d'atteinte, hors de notre caverne. C'est le sens des Idées de Platon et leur écart par rapport à ce que les êtres humains créent dans le monde en regardant ce qui le rend possible, qui rendent possible, concrètement, comme nous avons énoncé, de réclamer l'égalité, précisément grâce au fait que ce principe reste toujours à l'écart en tant qu'il est impossible de l'atteindre dans sa totalité.

L'arrivée du divin même dans le monde est impossible. Et c'est ainsi qu'on peut interpréter la devise maoïste « Un se divise en Deux » : l'humain n'est jamais Un, en tant que l'Un est la totalité de l'égalité, c'est-à-dire, rien de l'humain n'est parfaitement ce qu'une Idée envisage. Nous nous divisons toujours en deux car, même si « dans la mesure du possible » nous devons nous immortaliser, nous ne parviendrons jamais à être l'immortel qui caractérise les principes, les concepts et les idées. Autrement, en prétendant devenir divins, nous enlèverions aux idées, aux concepts et aux principes leur (non-)lieu, en oubliant leur sens et leur signification et en perdant l'horizon même de nos actions égalitaires.

En dernier ressort, l'importance de la thèse d'une nécessité de l'écart réside dans le fait que toute affirmation qui assure que l'égalité – par exemple entre les sexes – a déjà été accomplie, constitue un aveuglement par rapport à la situation concernée qui, par définition, ne peut pas avoir achevé ledit principe, ce qui entraîne un abandon de l'engagement pour sa réalisabilité – qui ne deviendra jamais sa réalisation intégrale. La possibilité de signaler une illégitimité dans la légalité dominante

ou, autrement dit, l'écart entre égalité et inégalité dans ce monde n'est possible que par l'écart entre chaque politique égalitaire et le concept même d'égalité. Et cela n'est que la condition de possibilité de toute rupture par rapport aux situations inégales dans nos mondes. Bref, la *rupture* avec la *loi* pour l'*égalité* n'est possible que par l'*écart* 1) entre la situation avec laquelle on rompt et la vérité pour laquelle on réalise cette rupture ; 2) entre la loi en vigueur, signalée comme illégitime, et la nouvelle loi ; 3) entre la politique égalitaire et l'idée d'égalité qu'elle a pour horizon.

Certes, Alain Badiou rejetterait se référer à un horizon puisqu'il le comprend comme déjà établi et fixé *a priori*, avant n'importe quelle intervention dans une situation ; c'est-à-dire qu'il renonce à toute idée donnée à l'avance, puisque d'après lui il n'est pas possible d'anticiper ni de représenter une vérité, étant donné qu'elle part d'un événement indécidable et puisque son immanence consiste à advenir dans le cours des recherches qui se font dans un monde, qui ne sont pas calculables. Cependant, nous considérons cette antériorité d'une manière qui n'est pas diachronique mais synchronique, c'est-à-dire, que cet *avant* est toujours-déjà fixé à l'avance, de manière transcendante, comme condition de possibilité de toute construction rapprochant lui. Toutefois il ne s'agit pas d'une transcendance, comme un ciel des vérités construites ; il s'agit de faire venir ici chaque rapprochement, mais en le gardant, à chaque fois, à l'écart. C'est cet écart ce qui rend possible une rupture avec le donné, avec la loi de ce qu'il y a, qui ouvre la possibilité – impossible de manière intégrale, totale et fermée – de l'égalité.

En définitive, l'écart est la condition de possibilité de toute rupture. Logiquement, il vient en premier, même si chronologiquement il se manifeste par une rupture survenue. Sans l'écart entre événement et situation, il n'y a pas de rupture. Sans rupture par rapport à la situation, il n'y a pas d'égalité. Bref, l'écart, ontologiquement toujours précédent, rend possible la rupture, même si celle-ci vient, diachroniquement, toujours en premier pour ouvrir un chemin vers l'égalité, en gardant cependant toujours son écart. Il devrait toujours être possible d'ouvrir un écart pour rendre viable la rupture avec chaque loi, de telle sorte qu'on s'achemine de plus en plus et toujours à nouveau vers l'égalité, tout en maintenant son concept à l'écart. Il est en effet impossible de l'achever de manière définitive et complète dans la réalité, parce que si cela venait à se produire, si l'on suturerait l'idée d'égalité et l'égalité dans-le-monde, il ne serait plus possible de réclamer l'égalité, puisqu'on l'aurait perdue comme horizon toujours-à-l'écart vers lequel on tend.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA DE ALAIN BADIOU

- BADIOU, A., “Le (re)commencement du matérialisme dialectique” en *Critique*, 1967, pp. 438-467 / “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, en Badiou, A. Y Althusser, L., *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, México D. F., Pasado y Presente, 1969, pp. 9-36.
- , *Théorie de la contradiction*, Paris, Maspero, 1975 / *Teoría de la contradicción*, Madrid, Ediciones Jucar, 1982.
- , *De l'idéologie* (collab. F. Balmes), Paris, Maspero, 1976.
- , *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne* (collab. L. Mossot et J. Bellassen), Paris, Maspero, 1977.
- , *Théorie du sujet*, Paris, Le Seuil, 1982 / *Teoría del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2008.
- , *Peut-on penser la politique ?*, Paris, Le Seuil, 1985 / *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
- , *L'être et l'événement*, Paris, Le Seuil, 1988 / *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999.
- , *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Le Seuil, 1989 / *Manifiesto por la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.
- , *D'un désastre obscur*, La Tour-d'Aigues, L'Aube, 1991; réed. 2012 / *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- , *Conditions*, Paris, Le Seuil, 1992 / *Condiciones*, México, Siglo XXI, 2003.
- , *L'Éthique*, Paris, Hatier, 1993; réed. Caen, Nous, 2003 / *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, México, Herder, 2004.
- , *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, Quadrige, 2015 / *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- , *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris, Le Seuil, 1998 / *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- , *Abrégé de métapolitique*, Paris, Le Seuil, 1998 / *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- , “La scène du deux” en *De l'amour*, Paris, Flammarion, 1999, pp. 177-190.
- , *Le Siècle*, Paris, Le Seuil, 2005 / *El siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2005.
- , *Logiques des mondes*, Paris, Le Seuil, 2006 / *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2, Buenos Aires, Manantial, 2008.
- , “The three negations”, en *Cardozo Law Review*, New York, Vol. 29:5, 2008.

- , et TRUONG, N., *Éloge de l'amour*, Paris, Flammarion, 2009 / *Elogio al amor*, Madrid, La esfera de los libros, 2011.
- , *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, Fayard, 2009 / *Segundo manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Manantial, 2010.
- , *Le fini et l'infini*, Montrouge, Bayard, 2010.
- , et TARBY, F., *La Philosophie et l'événement : entretiens avec Fabien Tarby*, Meaux, Germina, 2010 / *La filosofía y el acontecimiento. Seguido de una breve introducción a la filosofía de Alain Badiou*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013.
- , *La Relation énigmatique entre politique et philosophie*, Meaux, Germina, 2011 / *Filosofía y política: una relación enigmática*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014.
- , *Entretiens. 1981-1999*, Caen, Nous, 2011.
- et MILNER, J.-C., *Controverse. Dialogue sur la politique et la philosophie de notre temps*, Paris, Seuil, 2012.
- , et. al., *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, Paris, La Fabrique, 2013 / *¿Qué es el pueblo?*, Madrid, Casus-Belli, 2014.
- and ŽIŽEK, S., *Philosophy in the Present*, Cambridge, Polity Press, 2009 / *Filosofía y actualidad. El debate*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
- , *La République de Platon*, Paris, Fayard, 2012; réed. Pluriel 2014 / *La República de Platón. Diálogo en un prólogo, dieciséis capítulos y un epílogo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- , *Pornographie du temps présent*, Paris, Fayard, 2013.
- , *Métaphysique du bonheur réel*, Paris, PUF, 2015.
- , *À la recherche du réel perdu*, Paris, Fayard, 2015.
- , *Quel communisme ?* (collab. Peter Engelmann), Montrouge, Bayard, 2015 / Viena 2013 / *Filosofía y la idea del comunismo. Conversación con Peter Engelmann*, Madrid, Trotta, 2017.
- , *La Vraie Vie*, Paris, Fayard, 2016.
- , *La République de Platon suivi de L'Incident d'Antioche*, Paris, Fayard, 2016.
- , *Que faire ? Dialogue sur le communisme, le capitalisme et l'avenir de la démocratie* (collab. M. Gauchet), Paris, Gallimard, 2016 / *¿Qué hacer? El capitalismo, el comunismo y el futuro de la democracia*, Barcelona, Edhasa, 2016.
- , *De la fin. Conversations* (collab. G. Tusa), Milan, Mimesis, 2017.
- , *Qu'est-ce que j'entends par marxisme?*, conferencia pronunciada el 18 de abril de 2016 en el seminario *Lecturas de Marx* de l'École Normale Supérieure de París, publicada por *Les éditions sociales* (LEDS), 2016, París.

- , *Notre mal vient de plus loin. Penser les tueries du 13 novembre*, Paris, Fayard, 2016 / *Nuestro mal viene de más lejos. Pensar las matanzas del 13 de noviembre y las formas contemporáneas del fascismo*, Madrid, Clave intelectual, 2016.
- , *L'immanence des vérités. L'être et l'événement*, 3, Paris, Fayard, 2018.
- , *Méfiez-vous des blancs, habitants du rivage*, Paris, Fayard, 2019.
- , *Circonstances*, 1. *Kosovo, 11 septembre, Chirac/Le Pen*, Paris, Lignes, 2003.
- , *Circonstances*, 2. *Irak, foulard, Allemagne/France*, Paris, Lignes, 2004.
- , *Circonstances*, 3. *Portées du mot "juif"*, Paris, Lignes, 2005.
- , *Circonstances*, 4. *De quoi Sarkozy est-il le nom?*, Paris, Lignes, 2007 / *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*, Pontevedra, Ellago, 2008.
- , *Circonstances*, 5. *L'hypothèse communiste*, Paris, Lignes, 2009.
- , *Circonstances*, 6. *Le réveil de l'histoire*, Paris, Lignes, 2011 / *El despertar de la historia*, Madrid, Clave intelectual, 2012.
- , *Circonstances*, 7. *Pire que prévu... Prévoir le pire*, Paris, Lignes, 2012.
- , *Circonstances*, 8. *Un parcours grec*, Paris, Lignes, 2016.
- , *Le Séminaire. Images du temps présent*, 2001-2004, Paris, Fayard, 2014.
- , *Le Séminaire. L'Un. Descartes, Platon, Kant, 1983-1984*, Paris, Fayard, 2016.
- , *Le Séminaire. L'Infini. Aristote, Spinoza, Hegel, 1984-1985*, Paris, Fayard, 2016.
- , *Le Séminaire. Que signifie « changer le monde » ?*, 2010-2012, Paris, Fayard, 2017.
- , *Le Séminaire. Vérité et sujet*, 1987-1988, Paris, Fayard, 2018.
- , *Le Séminaire. Théorie du mal, théorie de l'amour, 1990-1991*, Paris, Fayard, 2018.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- AGAMBEN, G., *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Madrid, Trotta, 2006.
- ALEMÁN, J., *Horizontes neoliberales en la subjetividad*, Olivios, Grama ediciones, 2016.
- ALTHUSSER, L., *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1996 / *La revolución teórica de Marx*, Madrid, Siglo veintiuno, 1967.
- , *La filosofía como arma de la revolución*, Madrid, Siglo veintiuno, 1968.
- , *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1996 / *Para leer El capital*, Madrid, Siglo veintiuno, 1969.
- , *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia, 1975.
- , *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena libros, 2002.
- , *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal, 2003.
- , *Lenin y la filosofía*, México, Ediciones Era, 1970.
- AMORÓS, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985.

- , *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 2000.
- , *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 2007.
- , *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*, Madrid, Cátedra, 2009.
- , *Salomón no era sabio*, Madrid, Fundamentos, 2014.
- , “La política, las mujeres y lo iniciático”, en *El Viejo Topo*, nº 100, 1996, pp. 63-71.
- , (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000.
- y De Miguel, A. (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Vol. 3: De los debates de género al multiculturalismo*, Madrid, Minerva Ediciones, 2005.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.
- BACHELARD, G., *L’engagement rationaliste*, Paris, PUF, 1972.
- , *La Philosophie du non*, Paris, PUF, 1962.
- , *La Psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 2017.
- , *La formación del espíritu científico*, México, Siglo veintiuno, 2004.
- BALIBAR, É., *Des Universels. Essais et conférences*, Paris, Calilée, 2016.
- , «De Bachelard a Althusser: el concepto de “corte epistemológico”» en *La filosofía y las revoluciones científicas*, México, Grijalbo, 1979.
- BARTH, K., *Carta a los Romanos*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1998.
- BENHABIB, S., *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, Routledge, 1992.
- BORNKAMM, G., *Pablo de Tarso*, Salamanca, Sígueme, 1978 [1969].
- BORGES, J. L., *El inmortal*, en *El Aleph*, Barcelona, Debolsillo, 2011.
- BOSTEELS, B., *Alain Badiou, une trajectoire polémique*, La Fabrique, 2009.
- , *Badiou o el (re)comienzo del materialismo dialéctico*, Santiago de Chile, Palinodia, 2007.
- , *Badiou fuera de sus límites*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2010.
- , *Marx y Freud en América latina. Política, psicoanálisis y religión en los tiempos del terror*, Madrid, Akal, 2016 [Verso, 2012].
- , “Posmaoísmo, un diálogo con Alain Badiou”, en *Revista acontecimiento* nº 24-25, p. 45-78, 2003.
- , “Verité et forçage: Badiou avec Heidegger et Lacan”, en Ramond, C., *Alain Badiou. Penser le multiple*, Paris, L’Hartmattan, 2002.
- , “Más allá del izquierdismo especulativo”, en *Revista Acontecimiento*, Buenos Aires, XV, nº 29-30, pp. 89-111.
- , “Force of Nonlaw: Alain badiou’s theory of justice”, en *Cardozo Law Review*, Nueva York, Vol. 29:5, 2008, pp. 1905-1926.

- BOURDIEU, P., *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d’agir éditions, 2004.
- BRETON, S., *Saint Paul*, PUF, 1988.
- , “Christianisme : Paul ou Jean ?” , en *Esprit*, nº 292, *L’événement saint Paul : juif, grec, romain, chrétien*, Paris, Février 2003, pp. 66-78.
- BUTLER, J., *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra, 2001.
- , «Contingent Foundations: Feminisms and the Question of “Postmodernism”» en *Feminists Theorize the Political*. Ed. Judith Butler & Joan Wallach Scott, New York, Routledge, 1992, pp. 3-21.
- CALCAGNO, A., “Alain Badiou’s Suturing of the Law to the Event and the State of Exception”, en *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol XXIV, No 1 (2016), pp. 192-204.
- , “Abolishing Time and History: Lazarus and the Possibility of Thinking Political Events Outside Time,” *Journal of French Philosophy*, vol. 17, no. 2, 2007, pp. 13-36.
- CALLEJO HERNANZ, M^a. J., “Ley, deseo y libertad. Notas sobre Lacan y la *Crítica de la Razón práctica*”, en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 43, 2010, pp. 163-199.
- , “Amistad y enemistad en el concepto kantiano de la política”, en *De la libertad del mundo*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014, pp. 609-631.
- , «“¿Acaso podría un pueblo imponerse a sí mismo semejante ley?” Consideraciones sobre el concepto de democracia y el anacronismo o actualidad de la “fe política” de la Ilustración», en Alegre, L. y Maura, E. (eds.), *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración? (1784-2010)*, Madrid, Escolar y Mayo, 2017.
- , “La unidad absoluta de un fenómeno”, en Leyte Coello, A. (coord.), *La historia y la nada: 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*, LaOficina, 2017, pp. 149-173.
- COBO, R., *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, Madrid, Cátedra, 1995.
- COLLETTI, L., “Marxism and the dialectic”, *New Left Review* Nº 93, septiembre-octubre, 1975, pp. 3-29.
- DE LA BARRE, P., *De l’égalité des deux sexes. Discours physique et moral où l’on voit l’importance de se défaire des préjugés*, Paris, Vrin, 2011.
- DE MIGUEL, A., *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Valencia, Cátedra, 2015.
- DELEUZE, G., “À quoi reconnaît-on le structuralisme”, en *L’Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002, pp. 238-269.
- , *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964, aumentada en 1970 y 1976 / *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1972.
- DOSSE, F., *Historia del estructuralismo. Tomo I: El campo del signo, 1945-1966*, Madrid, Akal, 2004 / París, La Découverte, 1992.

- , *Historia del estructuralismo. Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, Madrid, Akal, 2004 / París, La Découverte, 1992.
- ESQUILO, *La Orestea*, Madrid, Akal, 1998.
- FERNANDEZ LIRIA, C., *El materialismo*, Madrid, Síntesis, 1998.
- , “El estructuralismo. El sentido de una polémica”, en Navarro Cordón, J. M. (coord.), *Perspectivas del pensamiento contemporáneo*, Vol. 1, Madrid, Síntesis, 2004, pp. 95-131.
- FERRAJOLI, L., *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Madrid, Trotta, 1995.
- , “Pasado y futuro del Estado de Derecho”, en Miguel Carbonell (ed.), *Neoconstitucionalismo(s)*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 13-29.
- , *Garantismo. Una discusión sobre Derecho y Democracia*, Madrid, Trotta, 2009.
- , *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta, 2010.
- , *Democracia y garantismo*, Madrid, Trotta, 2010.
- , *Principia Iuris. Teoría del derecho y de la democracia* (vol. 1), Madrid, Trotta, 2011.
- , *Principia Iuris. Teoría del derecho y de la democracia* (vol. 2), Madrid, Trotta, 2011.
- , *Poderes Salvajes. La crisis de la democracia constitucional*, Madrid, Trotta, 2011.
- , *La democracia a través de los derechos. El constitucionalismo garantista como modelo teórico y como proyecto político*, Madrid, Trotta, 2015.
- FREUD, S., *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1978.
- GALINDO HERVÁS, A., *Pensamiento impolítico contemporáneo. Ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy*, Madrid, Sequitur, 2015.
- , *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Murcia, Res Publica, 2003.
- , “Mesianismo impolítico”, en *Isegoría* 39, 2008, pp. 239-250.
- HALLWARD, P. “Alain Badiou et la déliaison absolue”, en Ramond, Ch. (ed.), *Alain Badiou. Penser le multiple. Actes du Colloque de Bordeaux, 21-23 octobre 1999*, Paris, L’Harmattan, 2002, pp. 295-311.
- (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, London; New York, Continuum, 2004.
- HARTMANN, Heidi, “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo”, *Zona Abierta*, 24, 1980, pp. 85-114 / https://web.ics.purdue.edu/~hoganr/SOC%20602/Hartmann_1979.pdf (última consulta 27/11/2017).
- HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1999.
- , *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1997.
- , *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-textos, 2009.
- , *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1976.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial universitaria, 2002.

- , *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, FCE, Siruela, 2005.
- , *La doctrina platónica de la verdad*. En *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000.
- HELLER, H., *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1985.
- , *Teoría del Estado*, México, FCE, 1987.
- HERNÁNDEZ MARCOS, M. (2003). Kant entre tradición y modernidad: hacia una nueva visión republicana de la sociedad civil. En Martins, A.M. (coord.), *Sociedade civil. Entre miragem e oportunidade* (117-144). Coimbra: Faculdade de Letras – Universidade de Coimbra.
- JOSELEVICH, C. y LOZA, A., “Pablo: palabra, imperio y disidencia. Compromiso y fragmentación en la izquierda”, en *Interpretatio*, 4.1, 2019, pp. 19-46.
- KANT, I., *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en filosofía*, en *Opúsculos de Filosofía natural*, Madrid, Alianza, 1992.
- , *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (ed. Bilingüe), Barcelona, Ariel, 1996.
- , *Crítica de la razón pura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- , *Hacia la paz perpetua*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- , *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2005.
- , *Teoría y práctica. En torno al tópico: “eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica”*, en *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza, 2004.
- KELSEN, H., *¿Qué es la Teoría Pura del Derecho?*, Córdoba, Biblioteca de Filosofía del Derecho y Sociología, 1958.
- , *Teoría general del derecho y del Estado*, México, UNAM, 1949.
- KOSELLECK, R., *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- LACAN, J., *Des Noms-du-Père* (20 de noviembre de 1963), Paris, Le Seuil, 2005.
- LACLAU, E., *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2008.
- y Mouffe, C., *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, FCE, 2010.
- LE DŒUFF, M., *El estudio y la rueca. De las mujeres, de la filosofía, etc.*, Madrid, Cátedra, 1993.
- LEIBNIZ, G. W., *Ensayos de teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Salamanca, Ediciones sígueme, 2013.
- , *Monadología. Principios de filosofía*, Madrid, Biblioteca nueva, 2001.
- , y CLARKE, *La polémica Leibniz-Clarke*, Barcelona, Taurus, 1980.
- LENIN, V., *El Estado y la revolución*, Madrid, Fundación Federico Engels, 1997.
- LÉVÊQUE, J.-C., “El concepto de acontecimiento en Heidegger, Vattimo y Badiou”, en *Azafea*, Madrid, Vol. 13, 2011, pp. 69-91.

- LEVI-STRAUSS, C., *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós, 1969.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, P., “Fuerzas asimétricas: espacio civil y poder público. (Notas políticas en torno a la Ilustración)”, en Alegre, L. y Maura E. (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Guillermo Escolar Editor, 2017.
- , “La plasticidad forzada. Cuerpo y trabajo”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, 2016, pp. 679-688.
- LOSURDO, D., *Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant*, Madrid, Escolar y Mayo, 2010.
- MACKINNON, C. A., *Hacia una teoría feminista del Estado*, Madrid, Cátedra, 1995.
- MARCHART, O., *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, FCE, 2009.
- MARTÍNEZ MARZOA, F., *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Madrid, Istmo, 1996.
- , “Algunas conexiones de la teoría kantiana del Derecho”, en *Endoxa*, nº18, pp. 273-282, Madrid, UNED, 2004.
- MARX, K., *El Capital. Crítica de la economía política*, Madrid, Siglo veintiuno, 1984.
- y Engels, F., *Manifiesto del Partido Comunista*, Moscú, Progreso, 1970
- MATE, R. y ZAMORA, J. A., *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Barcelona, Anthropos, 2006.
- MILLETT, K., *Política Sexual*, Madrid, Cátedra, 2010.
- MONOD, J.-C., *La querella de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel a Blumenberg*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015 / *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l’histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.
- , “Destins du paulinisme politique : K. Barth, C. Schmitt, J. Taubes”, en *Esprit*, nº 292, *L’événement saint Paul : juif, grec, romain, chrétien*, Paris, Février 2003, pp. 113-124.
- MOREIRAS, A., *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*, Bogotá, Nómadas, 2007.
- MOSQUERA VARAS, A. C., “Badiou como acontecimiento” en *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 18, núm. 1, 2015, pp. 243-257.
- , “Gender Conciousness and science versus ideology: Haraway’s constructivism plus Althusser’s estructuralism equals non-essentialist feminism” presentado en el “International Gender Congress”, en *TC. Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi*, 2014/1, Estambul, pp 5-19.
- , “Legalidad y legitimidad de la constitución de un Estado: las normas positivas de Kelsen, la decisión política de Schmitt y el Derecho racional de Kant” en *Lecturas de nuestro tiempo*, núm. 1 (2016), pp. 13-30.
- , “Platón presente: la posición de Alain Badiou sobre *La República*”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, número 70, enero-abril 2017, pp. 41-52.

- , “De la ruptura o el vínculo entre razón y locura en Descartes, Foucault y Derrida”, en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, Vol. 37, Nº 131, pp. 19-38, Valencia, 2017.
- , “Con-temporaneidad de la caverna (¿ontológica o política?) de Platón: Heidegger y Marzosa; Strauss y Badiou”, en *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, Número 3, julio 2017, Sevilla.
- NANCY, J.-L., *La Déclousion (Déconstruction du christianisme, I)*, Paris, Galilée, 2005 / *La declusión: Deconstrucción del cristianismo, I*, Buenos Aires, La cebra, 2008.
- NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza, 2001.
- , *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 2009.
- PALTI, E., *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición ante su “crisis”*, Buenos Aires, FCE, 2005.
- PASCAL, B., *Pensées*, Paris, LGF, 2000.
- PASOLINI, P. P., *San Pablo. Proyecto de una película sobre San Pablo*, Madrid, Ultramar, 1982 [1977].
- PATEMAN, C., *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995.
- PLATÓN, *Diálogos*, Madrid, Gredos.
- PULEO, A. (ed.), *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- RAMOND, Ch. (ed.), *Alain Badiou. Penser le multiple. Actes du Colloque de Bordeaux, 21-23 octobre 1999*, Paris, L’Harmattan, 2002.
- RANCIÈRE, J., *El desacuerdo: política y filosofía*, Buenos aires, Nueva visión, 1996.
- RIVERA GARCÍA, A., “La secularización después de Blumenberg”, *Res publica*, 11-12, 2003, pp. 95-142.
- , “Poder legítimo y democracia: sobre la desaparición del pueblo como sujeto político”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº39, 2006, pp. 69-85.
- , “Democracia, retórica y federalismo a la luz de la *política del desacuerdo*”, en *Crítica. Revista de Filosofía*, vol. 13, nº37, 2008, pp. 11-25.
- , “Freud y el nihilismo contemporáneo. Una lectura estético-política de Más allá del principio del placer”, en M. Ballester y E. Ujaldón (coords.), *Sobre la muerte*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, cap. VII, pp. 165-201.
- , “Representación y crítica de la modernidad en Voegelin y Schmitt”, en *Eikasia: revista de filosofía*, nº45, 2012, pp. 71-90.
- , «Teología política medieval y posmoderna: entre la secularización y la “afinidad estructural”», en *Bajo Palabra, Revista de Filosofía*, ÉPOCA Nº II. Nº 19, Año 2018, pp. 87-110.

- , “Secularización y crítica del liberalismo moderno”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, nº 39 (julio-diciembre), 2008, pp. 79-100.
- , “Blumenberg y el debate sobre la Secularización”, *Revista Eikasia*, nº 45 (julio), 2012, pp. 237-244.
- ROZITCHNER, L., *La cosa y la cruz: cristianismo y capitalismo (en torno a las Confesiones de san Agustín)*, Buenos Aires, Losada, 1997.
- ROUSSEAU, J.-J., *El contrato social*, Madrid, Alianza, 1980.
- , *Emilio o De la educación*, Madrid, Alianza, 2011.
- RUIZ SANJUÁN, C., *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Siglo veintiuno, 2019.
- SANTA CRUZ, I., “Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones”, en *Isegoría*, Madrid, nº 6, *Feminismo y ética*, noviembre 1992, pp. 145-152.
- SARTRE, J.-P., *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*, Buenos Aires, Losada, 2013 / *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
- , *Critique de la raison dialectique. Tome I*, Paris, Gallimard, 1960.
- SCHMITT, C., *Catolicismo romano y forma política*, Madrid, Tecnos, 2011.
- , *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid, Tecnos, 2008.
- , *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 1982.
- , *Legalidad y legitimidad*, en Héctor Orestes Aguilar (comp.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 247-343.
- , *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.
- , *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Jus Publicum Europaeum”*, Struhart & Cía., Buenos Aires, 2005.
- SÓFOCLES, *Antígona*, Madrid, Alianza, 2013.
- STRAUSS, L. y CROUSEY, J., (comp.), *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- , *La ciudad y el hombre*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- , *Derecho natural e historia*, Buenos Aires, Prometeo, 2013.
- STUART MILL, J., *El sometimiento de las mujeres*, Madrid, Edaf, 2005.
- TARSO de, P., *Epístolas de San Pablo*, en *Biblia de Jerusalén*, Barcelona, Desclée de Brouwer, 1971.
- TAUBES, J., *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2007.
- TSE-TUNG, M., *Sobre la contradicción*, Madrid, Brumaria, 2012.
- VILLACAÑAS, J. L., *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, Madrid, Trotta, 2016.

- VODOZ, I. et TARBY, F. (eds.), *Autour d'Alain Badiou*, Paris, Germina, 2011.
- VOEGELIN, E., *La nueva ciencia de la política: una introducción*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- WEBER, M., *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*, Madrid, Akal, 2013.
- ŽIŽEK, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- , *El frágil Absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia, Pretextos, 2002.
- , *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- , *El prójimo. Tres indagaciones sobre teología política*, Buenos Aires, Amorrortu, 2010.
- , *Acontecimiento*, Madrid, Sexto piso, 2014.
- (ed.), *La idea de comunismo. The New York conference (2011)*, Madrid, Akal, 2014.
- , y GUNJEVIC, Boris, *El dolor de Dios. Inversiones del apocalipsis*, Madrid, Akal, 2013.
- , "On Alain Badiou and *Logiques des mondes*", en <http://www.lacan.com/zizbadman.htm> [consultado por última vez el 18 de agosto de 2019].
- , "Introducción. Mao Tse-tung, el señor marxista del desgobierno", en *Slavoj Žižek presenta a Mao. Sobre la práctica y la contradicción*, Madrid, Akal, 2010.
- , "Introducción. El espectro de la ideología", en Žižek, S. (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, FCE, 2003.

REFERENCIAS NORMATIVAS

- CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA, BOE, nº 311, de 29 de diciembre de 1978.
- CÓDIGO CIVIL, aprobado por el Real Decreto de 24 de julio de 1889 y publicado en "Gaceta de Madrid", nº 206 de 25 de julio de 1889. Referencia: BOE-A-1889-4763.
- DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS, proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en París, el 10 de diciembre de 1948 en su Resolución 217ª (III).
- IGLESIAS, J., *Derecho romano. Historia e instituciones*, Barcelona, Sello Editorial, 2010.

ANEXO I

Entretien Alain Badiou 22/11/2017 - Paris, XIV^e

Du structuralisme à la dialectique. Histoire, ruptures, infinitude.

Andrea Mosquera – Bonjour. Si vous voulez commencer, je pourrais vous parler sur ma thèse, pour que vous pouvez me connaître un peu plus.

Alain Badiou – Oui, bien sûr, allez-y.

A.M.– Bon, je fais ma thèse sur votre œuvre. En gros, c'est sur le concept de loi lié à l'idée de rupture compte tenu notamment des procédures génériques politiques, en lisant aussi avec vous, avec votre interprétation la figure de Paul de Tarse¹²⁸⁶ comme militant fidèle de l'événement, mais au sens politique, pas religieuse, conçu comme la façon de rompre avec l'état de choses. Et c'est aussi très intéressant pour moi de lire le concept de loi tout au long de votre œuvre mais au regard de *Théorie du sujet*¹²⁸⁷ qui est un livre un peu méconnu, mais je crois que c'est très important pour comprendre votre concept de loi et de non-loi qui rompt avec la loi...

A.B.– Absolument, oui.

A.M.– ...donc je pense que si on fait ça, on peut trouver la loi comme l'universalité et l'égalité qui rompt avec l'état de choses.

A.B.– D'accord.

A.M.– Et ce principe d'universalité on le trouve chez Paul de Tarse, tandis que le principe d'égalité on le trouve plutôt chez Platon mais aussi chez Rousseau (je pense au chapitre 8 de *L'être et l'événement*¹²⁸⁸). On s'aperçoit cependant que la loi a toujours dans elle-même, de façon interne, la non-loi, c'est-à-dire, l'excès, le forçage. C'est donc cette logique pas seulement de manque, mais de forçage, et de destruction qui est toujours interne à la loi elle-même. Est-ce que ça veut dire qu'il y a un lien entre la loi et la non-loi de façon un peu hégélienne ? Est-ce que cela serait, tel que défini dans votre *Éthique*¹²⁸⁹, une trahison¹²⁹⁰ à l'événement Althusser¹²⁹¹ ?

A.B.– Au fond vous posez la question de la relation de tout cela avec la dialectique, finalement.

A.M.– Effectivement.

¹²⁸⁶ Badiou, A., *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997.

¹²⁸⁷ Badiou, A., *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982.

¹²⁸⁸ Badiou, A., *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988.

¹²⁸⁹ Badiou, A., *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Paris, Hatier, 1993.

¹²⁹⁰ Une « trahison » c'est une figure du mal qu'on trouve sur *l'Éthique* de Badiou.

¹²⁹¹ Louis Althusser (1918-1990), philosophe structuraliste, marxiste et anti-hégélien, très influent sur la première étape de la pensée d'Alain Badiou.

A.B.— Je pense que vous avez raison. C'est-à-dire, je pense que si on établit une comparaison avec Althusser par exemple, ou avec l'héritage d'Althusser de façon générale, c'est sûr qu'il y a chez Althusser une tentative de se passer de la négativité malgré tout, d'essayer d'aller aussi loin que possible sans la négativité. Ce qui est une inspiration, je pense, en effet, structuraliste, c'est-à-dire que le structuralisme, je pense, a été largement défini par le fait qu'on pouvait rendre compte des phénomènes par des constructions positives articulées et qu'on pouvait peut-être économiser la dialectique, d'où côté quand même anti-hégélien, assez largement, de toute cette orientation. C'est vrai que de l'autre côté j'appartiens pas vraiment à ce courant. Enfin j'ai beaucoup appris du structuralisme mais il y a, vous l'a repérez là, mais on la pourrait retrouver ailleurs ; il y a des nombreux endroits où quand même la négativité apparaît comme constitutive du processus. Là, vous dites, loi et non-loi sont quand même articulées de l'intérieur, exactement comme si on prend *Théorie du sujet*, on peut dire : la détermination subjective qui se donne comme courage n'est pas intelligible sans l'angoisse, donc la paire angoisse-courage est quand même une paire dialectique, il n'y a pas à faire !

Donc si votre question c'est « est-ce qu'il n'y a pas dans votre œuvre une certaine réhabilitation d'Hegel, en même temps qu'il y a une critique d'Hegel aussi, mais en autre niveau » je vous répondrais « oui ». Il y a une réhabilitation d'Hegel, en tout cas il y a une réhabilitation de la dialectique et de la négativité par rapport au structuralisme dur. Et c'est pour ça que, pour une partie des althussériens j'ai fait un retour en arrière hégélien, dialectique classique... Alors que moi sur cette question ce que je pense c'est que j'ai quand même maintenu tout une série d'aspects structuraux dans le repérage des figures, dans leur séparation quand même, dans leur indépendance. Mais je pense que dès qu'on parle en termes de processus, vraiment, on est obligé en réalité de réintroduire des caractéristiques dialectiques.

A.M.— Donc il resterait un *noyau rationnel de la dialectique hégélienne*¹²⁹² chez vous?

A.B.— Voilà. Et malgré tout je pense que les tentatives d'élimination de la négativité qui finalement [ont] amené un peu tout ce courant althussérien à se référer à Spinoza plutôt qu'à Hegel... C'est quand même ça, du point de vue des références, c'est ça qui s'est passé, parce que finalement Spinoza c'est la grande philosophie sans négativité, c'est la philosophie qui tente de dire que tout est affirmative finalement puisque tout est Dieu... puisque tout est Dieu, tout d'une certaine manière ne peut être qu'affirmation. [Il] est devenu un peu l'horizon de penseurs qui essayé de conserver un certain héritage marxiste mais sans la dialectique hégélienne finalement. Parce que toute la partie *Lire* « *le capital* »¹²⁹³, etc. c'est aussi pour montrer qu'en définitive Marx, ça se passe de Hegel. Moi, ce n'est pas ma vision des choses. Je pense qu'il faut en rester à ce que dit Marx là-dessus : il a remis la

¹²⁹² Badiou, A. Mossot L. et Bellassen J., *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne*, Maspero, 1977.

¹²⁹³ Althusser, L. et. al., *Lire* « *le Capital* », Paris, Maspero, 1965.

dialectique hégélienne sur ses pieds, il l'a renversée d'une certaine manière, mais il ne l'a pas supprimée, il ne dit jamais qu'il l'a supprimée. Et donc il y a une théorie de la contradiction et donc de la négativité chez Marx, mais c'est vrai que ça n'est pas la négativité absolue d'Hegel, c'est-à-dire, ce n'est pas une négativité qui travaille sur elle-même de telle sorte qu'elle va vers un savoir absolu dans sa propre dynamique, mais c'est une négativité, donc ce que je dirais c'est que moi mon effort c'est de toujours localiser la négativité, c'est-à-dire, toujours dire voilà, là il y a un certain type de négativité qui est active, mais elle n'est pas raccordée à une négativité absolue qui traverserait tout le processus historique, ça veut dire, de ce point de vue-là je ne pense pas qu'il y a une logique générale de l'histoire. Voilà sur ce point.

A.M.— D'accord. Je pense que cela serait un peu plus proche d'un certain Kant que je voudrais vous proposer : pas le Kant des manuels de philosophie et pas non plus un Kant avec Marx et Lacan¹²⁹⁴, mais un Kant avec Althusser et avec vous aussi, qui est un Kant précritique, celui du texte de 1763, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*. On a toujours pensé à ce texte comme un texte préhégélien, mais je pense¹²⁹⁵ que c'est plutôt un texte qui pense la négativité de façon pas logique, mais réelle, ça veut dire qu'il pense contre Leibniz et Wolff, selon qui l'opposition logique entre deux termes a un résultat négatif : le néant ou le vide. En revanche, pour Kant, la contradiction entre deux termes c'est une contradiction entre deux termes positifs, affirmatifs, de telle sorte que le résultat n'est pas le néant, mais quelque chose de déterminable. À mon avis, donc, ça serait l'opposition kantienne qui peut jouer un peu contre une opposition purement logique, purement intérieur comme celle de la négativité hégélienne. Donc je pense qu'on peut dès lors penser une distance avec Kant entre deux termes qui sont toujours opposés et qui n'ont pas comme résultat le néant. Par exemple, la distance entre intuition et concept, entre sensibilité comme lieu où les choses sont données, et l'entendement comme lieu où les choses sont pensées, mais aussi la distinction althussérienne entre l'objet de connaissance et l'objet réel, et chez vous la distinction entre vérité et savoir. Il me semble qu'il faut garder cette série de distances et surtout celle entre le fini et l'infini. Je pense que c'est très important quand Ahmed¹²⁹⁶ dit « séparez-vous de vous-même », parce qu'il faut garder une distance, un abîme entre ces deux choses-là pour précisément garder l'infinitude, parce que tout serait constructible autrement, et le fini serait inséré dans l'infini. Est-ce qu'on voit ce que je veux dire ?

A.B.— Oui, je comprends tout à fait ce que vous dites. C'est tout à fait intéressant, et la référence au texte de Kant est tout à fait intéressante, je vous la laisse, d'ailleurs parce que je n'y aurais

¹²⁹⁴ Cf. Badiou, A., *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2, Paris, Seuil, 2006.

¹²⁹⁵ Cf. Fernández Liria, C., *El materialismo*, Síntesis, 1998.

¹²⁹⁶ Personnage principal des pièces de théâtre de Badiou.

pas pensé moi-même. Mais de fait si vous prenez Kant sous cet angle-là, c'est-à-dire, sous la possibilité de penser la contradiction sans un opérateur général de négativité, mais en tant que contradiction déterminée, enfin, localisable, et telle que son jeu ne produit pas nécessairement un résultat absolument synthétique qui relance la dialectique ailleurs, je vous suivrai. C'est un Kant un peu inédit pour moi, parce que ce n'est pas sous cet angle que je prends Kant, mais je m'en sers aussi dans *Logiques des mondes* je me sers finalement de Kant, je me mets assez proche de Kant sur beaucoup de points, je réintroduis le transcendantal, etc. Mais oui, je serais d'accord avec vous, et finalement lors que vous dites, certaines des oppositions althussériennes peuvent être retranscrites dans cet langage-là, plutôt qu'aller chercher chez Spinoza finalement, trouver un autre idéaliste allemand ¹²⁹⁷convaincant. C'est tout à fait intéressant. Je vous suivrais tout à fait, parce que c'est vrai que les oppositions kantienne (il parlera suivant plutôt d'oppositions que de contradictions d'ailleurs, à proprement parler. C'est vrai que les oppositions kantienne ne sont pas des oppositions résolutive, c'est-à-dire, ne sont pas commandées par le résultat, par la logique du résultat. Ça je crois que c'est un point très important. Je me souviens, j'avais une discussion avec Lyotard il y a longtemps sur le fait qu'en définitive ce qui nous gênait dans l'hégélianisme c'est que tout est commandé par le principe du résultat en réalité, c'est-à-dire, la contradiction n'est pas si contradictoire qu'elle en a l'air chez Hegel, en réalité, puisqu'à la fin des fins tout est réconcilié quand même, tout est conservé dans le résultat. Alors que c'est vrai que, comme vous le remarquez, chez Kant ce n'est pas comme ça, c'est-à-dire, l'opposition n'est pas déterminée en tant que résultat, elle est plutôt une opération en elle-même, elle est active en elle-même en tant qu'opposition. Et ça c'est plutôt en effet comme ça que je concevrai la contradiction. Et ça j'ai toujours pensé que j'ai conservé quelque chose de ce qu'on pourrait appeler la logique d'Althusser, c'est-à-dire, la contradiction doit être pensée comme opposition, le point important c'est de savoir quel est l'élément principal de l'opposition, etc. et pas la logique du résultat. Donc si vous vous lancez dans une « kantisation » de tout ça c'est tout à fait intéressant.

A.M.— En tout cas, je pense que votre critique à Althusser et au structuralisme dans la mesure où il ne faut pas avoir seulement une logique du manque mais aussi une logique du forçage qui est la possibilité de penser le changement dans le monde. Je pense que cette critique est assez intéressante, mais est-ce qu'on pourrait, alors, considérer votre pensée comme entre ou contre à la fois Hegel et Althusser, c'est-à-dire, contre la dialectique structuraliste et aussi contre la dialectique idéaliste ?

A.B.— Oui, j'accepterai cette topologie, enfin, cette situation. Et je pense que je n'ai jamais renoncé, en réalité, même si je n'emploie pas toujours le même vocabulaire, à ce qui était l'inspiration

¹²⁹⁷ Para el Badiou de *Théorie du sujet*, la filosofía hegeliana es un idealismo metafísico objetivo. La de Kant un idealismo dialéctico. La suya sería una dialéctica materialista.

fondamentale de *Théorie du sujet*, qui était quand même l'opposition entre force et place. L'opposition entre force et place vous pouvez pas du tout la dialectiser au sens hégélien, et vous pouvez pas non plus la laisser exactement dans le statut structural parce que la force n'est pas un terme du même registre que la place. Donc vous ne pouvez pas placer la force, voilà, ou forcer la place. Donc effectivement c'est une dialectique d'opposition. Quand vous comparez à l'opposition entre intuition et entendement j'entends bien ce que vous dites, c'est un repérage des genres de l'opposition si je puis dire, des genres possibles de l'opposition. Donc ça me paraît cohérent. Finalement, si vous dites qu'en fin de compte ma tentative pour autant qu'elle se situerait en quelque sorte en créant une voie de passage entre Althusser et Hegel j'en serais assez content. Je ne dirai pas non ! [rires].

A.M.— D'accord. Est-ce que, de tout façon, on pourrait penser l'Histoire plutôt comme une Histoire avec des coupures et des ruptures qu'une Histoire de continuité, une Histoire téléologique ?

A.B.— Absolument. Sur l'Histoire, vous savez, j'ai toujours été je suis peut-être encore hésitant... Hésitant sur un point, c'est-à-dire que quelque fois j'ai avancé l'idée que ça n'existait pas même, l'Histoire, avec un grand H en tout cas. Ce que je voulais dire par là c'est un peu ce que vous redites autrement. Ce que je voulais dire par là c'était d'actuellement l'Histoire hégélienne, l'Histoire théologique, l'Histoire monumentale ou l'Histoire comme totalité, comme totalisation. L'Histoire comme totalisation, « totalisation » est un concept que l'on trouve y compris chez Sartre, par exemple, dans la *Critique de la raison dialectique*¹²⁹⁸. Mais pour autant qu'on rétablirait quand même un concept d'Histoire je vous donnerai là encore une fois raison, c'est-à-dire, ça serait séquentiel, c'est-à-dire, ça aurait du sens de parler de l'histoire d'une séquence, on pourrait en donner les caractéristiques structurales et dialectiques en un sens renouvelé et puis il aurait des coupures, et on ne peut pas franchir la coupure par la nécessité, c'est-à-dire, on ne peut pas plier la coupure à un régime de nécessité, c'est-à-dire, que l'Histoire avec un grand H ne me paraît pas un concept tenable. Par contre, une Histoire séquentielle je pense oui.

A.M.— Mais dans le huitième livre de la série *Circonstances, Un parcours Grec*, vous dites que « inéluctablement, une troisième séquence de l'hypothèse communiste s'ouvre »¹²⁹⁹. Ce « inéluctablement » n'est pas un peu nécessaire ?

A.B.— Enlevez le « inéluctablement »... Non, là je pense quand même qu'on entre dans une autre discussion qui est la discussion de ce que c'est qu'une séquence. Voilà. C'est-à-dire qu'évidemment quand on introduit le concept de séquence on est tout de suite porté à introduire des sous-séquences dès qu'il y a un élément de rupture immanent. Moi je pense que « séquence » est un concept un tout petit peu plus vaste, c'est-à-dire qu'il y a quand même des successions, des séquentialisations qui sont par ailleurs pensables comme faisant partie d'une séquence plus large. C'est-à-dire que la

¹²⁹⁸ Sartre J.-P., *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960.

¹²⁹⁹ Badiou, A., *Circonstances, 8. Un parcours Grec*, Paris, Lignes, 2016.

question de la fin du capitalisme c'est une question qui requiert une rupture mais cette rupture est peut-être en plusieurs fois, c'est ça que je veux dire, cette rupture est peut-être en plusieurs ruptures, c'est-à-dire qu'on peut quand même avoir un concept relativement synthétique des ruptures... ça ne couvre pas toute l'Histoire, mais on est quand même au lieu où la question est celle-là, si je puis dire, et on doit admettre qu'il peut y avoir des coupures qui apparaissent rétroactivement comme ayant été des coupures faibles, c'est-à-dire des coupures qui n'ont pas coupé vraiment. Après tout le bilan à faire des états socialistes à la fin des fins c'est quand même ça : quand on dit que le capitalisme l'a emporté provisoirement... ça veut quand même dire que la coupure n'a pas été une coupure. C'est-à-dire qu'elle a été une coupure du point de vue de son effectivité, mais non pas de son affirmation interne. Donc là ce serait une discussion qui demanderait peut-être de moduler un tout petit peu les concepts, le concept de coupure. C'est-à-dire en un certain sens que ça n'est pas parce qu'il y a une événementialité localisée qu'elle constitue de façon nécessaire une rupture de la séquence historique en un sens plus constitué. Si on admet que, disons dans mon langage actuel, si on admet que le capitalisme c'est la séquence probablement terminale du néolithique, la fin du capitalisme en tant que fin du néolithique va requérir une rupture mais cette rupture peut être précédée des ruptures qui ont échoué, enfin, des ruptures dont on s'aperçoit rétroactivement –et après tout l'effet événementiel est toujours rétroactif– dont on s'aperçoit rétroactivement qu'elles ont été des tentatives intéressantes mais que finalement ça continue comme avant en un certain sens et que l'on est toujours dans la même séquence, quoi. Voilà. C'est ça que je dirai concernant l'hypothèse communiste¹³⁰⁰.

A.M.– Ce concept de rupture ou de coupure on sait que c'est un concept bachelardien, mais est-ce que s'est dû à une influence forte de Bachelard¹³⁰¹ chez vous ou pas ?

A.B.– C'est-à-dire, je pense que Bachelard... j'aime beaucoup Bachelard, en passant, mais Bachelard a toujours une tendance de localiser assez strictement ses propres concepts, et que la rupture c'est une rupture épistémologique –l'adjectif compte quand même– et son concept de la rupture est un concept approprié à l'espace dont il parle et décrit de façon tout à fait remarquable ce que peut être une rupture dans le domaine de l'activité scientifique. Mais est-ce que toutes les ruptures peuvent être considérées comme des paradigmes de la rupture en général ? Ça c'est une autre discussion. Donc je vois très bien... en réalité, je pense que l'interprétation althussérienne ou l'usage althussérien de Bachelard structuralise un peu trop Bachelard. Si on est plus attentif aux détails chez Bachelard on trouvera quelque chose de moins raide quand même. Et donc je pense que l'on pourrait assouplir un peu l'usage de Bachelard. C'est une chose à laquelle j'ai pensé souvent, mais on ne peut pas tout faire, c'est pour ça qu'il faut qu'il y ait des gens comme vous par la suite. J'ai souvent pensé donner de Bachelard un peu une autre interprétation, enfin, je partirai de l'interprétation d'Althusser qui a eu

¹³⁰⁰ Badiou, A., *Circonstances*, 5. *L'hypothèse communiste*, Paris, Lignes, 2009.

¹³⁰¹ Gaston Bachelard (1884-1962), épistémologue de la science, figure clé dans l'académie française des années soixante.

le grand mérite de réinjecter Bachelard dans la discussion philosophique générale, alors qu'il était un peu cantonné quand même dans l'épistémologie alors qu'il est bien autre chose qu'un épistémologue. Mais bon, je ne l'ai pas fait, mais je pense qu'on pourrait montrer que justement chez Bachelard il y a quelque chose d'extrêmement nuancé sur la question de la rupture épistémologique, de la coupure épistémologique dont l'historicité est complexe d'une certaine manière chez Althusser est un petit peu raidi comme ça, un petit peu congelé.

A.M.— D'accord. Je voudrais aussi vous proposer un autre Kant un peu différent, pas avec Althusser, mais cette fois plutôt avec Platon.

A.B.— Oui, allons-y pour Platon ! [rires].

A.M.— C'est le Kant de la troisième antinomie de la *Critique de la raison pure*, celui qui parle de la causalité par la liberté¹³⁰². Pour moi cette idée, c'est un acte libre qui rompt avec une série de phénomènes et qui est tout à fait indépendante et inconditionnel par rapport à tout l'antérieur et c'est pour ça que à mon avis c'est assez proche de l'événement chez vous parce que l'événement est aussi une coupure avec la situation antérieure, mais comme l'acte libre chez Kant il ouvre une autre séquence où il y a des conséquences après l'événement et également pour Kant l'acte libre ouvre aussi une autre série de phénomènes, donc pour moi ce sont assez proche parce que c'est une causalité qui rompt avec toutes les traditions antérieures, la culture, les mœurs, etc. On peut, donc la penser comme ça. Et on peut aussi la penser avec Platon comme une décision qui rompt avec le temps, avec tout le temps... C'est une temporalité qui est un peu bizarre parce que, comme l'événement, c'est à la fois passé et futur : on ne peut pas dire que l'événement sera, mais qu'il aura été, donc c'est une temporalité...

A.B.— Au futur antérieur, oui.

A.M.— Voilà. Et on peut la penser comme une temporalité qui est en rupture avec la diachronie de l'histoire. C'est plutôt synchronique parce qu'elle rompt avec la diachronie linéaire et continue. Pour moi c'est ça, aussi que la causalité par la liberté kantienne et le mythe d'Er de Platon¹³⁰³...

A.B.— Et même la sortie de la Caverne¹³⁰⁴.

A.M.— Bien sûr.

A.B.— La sortie de la Caverne, c'est inclus dans ce que vous dites. C'est certain. C'est pour ça que c'est un aspect d'ailleurs de Platon qui est rarement souligné vraiment, ou alors il est projeté dans ses interprétations religieuses, c'est-à-dire : l'autre vie, etc. Alors que je pense que vous avez tout à fait raison. Dans les deux cases, il s'agit d'une... en réalité il s'agit bien l'acte libre, ça c'est vrai, on ne peut pas dire autrement, il s'agit de l'acte libre au sens où... de tout façon même dans ma théorie

¹³⁰² Cf. Kant, I., *Critique de la raison pure*, A444/B472 et ss.

¹³⁰³ Cf. Platon, *République*, 595a et ss.

¹³⁰⁴ Cf. Platon, *République*, 514a et ss.

la plus primitive de l'événement dans *L'être et l'événement*, je suis obligé de souligner qu'il y a un élément de décision entièrement suspendu, puisque même la reconnaissance de l'événement comme événement n'est pas dictée par l'événement lui-même donc l'événement ne se constitue comme tel du point de vue de ses conséquences que s'il y a un subjectivation quelque part, donc c'est vrai qu'on est proche là de certains éléments, y compris de la *Critique de la raison pratique*¹³⁰⁵. Après tout, du point de vue de la détermination de l'acte libre comme indéterminé, sa détermination comme indéterminé justement. Et contrairement à ce qu'on peut croire il y a des choses tout à fait analogues chez Platon. Là vous les avez repérées dans le mythe d'Er, on peut le dire de la sortie de la Caverne, justement. Finalement la sortie de la Caverne c'est d'autant plus remarquable que les vraies conséquences de la sortie de la Caverne sont quand on y revient, donc la liaison entre anticipation et rétroaction est explicite chez Platon. Il dit lui-même que si on n'y revient pas c'est un coup nul. Donc il a bien conscience que le travail de l'événement est dans la situation, il n'est pas à l'extérieur. Le gars qui va à l'extérieur et qui jouit de l'extérieur, etc. dans la figure de Platon, il est condamné, absolument, il aura supprimé l'événement, la sortie de la Caverne n'aura servi à rien qu'à son égoïsme propre, ça c'est pas valable. Donc je pense que cette liaison entre la théorie de l'acte libre, la dialectique entre projection et rétroaction, etc., on peut la trouver chez Platon. Vous allez kantiser Platon aussi, je vous laisse faire ! [rires]. Chaque fois que d'une certaine façon on fait résonner un philosophe autrement, je suis très attentif parce qu'au fond il y a une histoire de la philosophie en ce sens-là, c'est-à-dire que les grands auteurs sont aussi des auteurs qui sont exposés justement eux-mêmes à la rétroaction. C'est ça un grand auteur. Ce n'est pas quelqu'un qui est là, est puis on apprend ce qu'il... Non, il est vivant, c'est-à-dire exposé à la rétroaction. Et vous, vous rétro-agissez sur Kant... c'est tout à fait bien. Et ce que vous dites là c'est tout à fait indubitable, c'est-à-dire, il y a nécessairement quelque chose dans tous conceptions effective de l'acte libre qui va ressembler à ce que je dis concernant l'événement. Ça c'est certain. Parce que d'une certaine façon l'acte libre est mesuré par le système de ses conséquences, mais c'est ce système de ses conséquences qui rétroagit sur la définition de l'acte libre comme acte libre. Et moi, je tiens que dans ces deux moments constitutifs dans la *République* de Platon, parce que ces sont les moments du choix, dans les deux cas : le choix de sortir ou le choix de la vie. Ces sont des éléments du choix et ces éléments du choix évidemment sont événementiels. C'est à dire pour ça que dans les deux cas il faut un mythe, c'est-à-dire qu'il ne saurait pas expliquer ça Platon, dans son strict lexique purement conceptuel. Est c'est ce que je dis, moi, sous la forme, dans *L'être et l'événement*, quand je dis que le nom de l'événement est nécessairement de caractère poétique. En fin de compte, chez Platon « poème » ça veut dire le mythe, donc le nom de l'événement il est aussi mythique, il ne peut pas être tiré de la rationalité interne à la situation, c'est-

¹³⁰⁵ Kant, I., *Critique de la raison pratique*.

à-dire, il ne peut pas provenir du savoir. S'il provenait du savoir c'est qu'on continuerait la même chose. Donc s'il ne provient pas du savoir il est en rupture avec le savoir, chez Platon, ça prend la forme, à chaque fois, d'une histoire qu'on raconte.

A.M.— Pour revenir un peu sur cette idée de rupture, pour vous l'histoire est plutôt une histoire avec des ruptures, c'est-à-dire, avec des événements, mais vous dites dans le huitième ou dans le septième chapitre de *L'être et l'événement*¹³⁰⁶ que « la vérité est homogène aux caractéristiques de la situation dont elle est la vérité », est vous dites aussi « il s'agit d'une vérité de la situation, pas d'un commencement absolu d'une autre différente », est aussi « la supplémentation que fait le sujet est conforme aux lois de la situation ». Donc on voit ici une continuité avec la situation antérieure ou précédente plutôt qu'une rupture radicale avec elle.

A.B.— Oui, c'est-à-dire que la notion de radicalité de la rupture n'est pas dans ma vision, parce que ça voulait dire que la totalité de la... Si vous pensez la rupture comme rupture radicale vous introduisez une catégorie de la totalité finalement, c'est-à-dire, la totalité a été bouleversé. Moi je cherche à économiser la catégorie de totalité : la situation c'est la situation. Ce n'est pas une totalité. Et donc le matériau des effets de la rupture événementielle est constitué de c'est ce qu'il est là, et il ne vient pas d'ailleurs. Et donc, c'est ça ce que je veux dire simplement là, je veux dire que le processus de travail des conséquences de l'événement rétroactivement constitué peut en fin de compte, avec le matériau existant, aboutir à la production d'un sous-ensemble générique, c'est ça le point général, mais le sous-ensemble générique est générique pour cette situation. Générique ça veut rien dire en soi. Générique c'est générique pour la situation, c'est-à-dire, irréductible au savoir immanent de la situation, irréductible à l'encyclopédie de la situation. Et donc en effet vous avez raison, dans un certain sens on n'a pas changé la totalité du monde. On fait avec, on fait avec. Et ça n'empêche pas que ce qui est fait avec n'aurait pas pu être fait sans que on s'aperçoive rétroactivement qu'il y a eu une rupture radicale, mais une rupture radicale n'est pas le passage d'une totalité à une totalité. Ça ça serait plutôt foucaldien, finalement, le passage d'une totalité à une totalité, d'une épistémè à une autre épistémè. Seulement voilà, il n'explique jamais comment on passe, Foucault¹³⁰⁷, ça ne lui intéresse pas, il décrit les épistémès successives, tandis que là...

A.M.— Ça serait aussi l'épistémologie de Kuhn¹³⁰⁸, qui pense l'incommensurabilité entre les différents paradigmes dans l'histoire de la science.

A.B.— Exactement, oui, oui. Et là, donc, c'est ce que je dis souvent, il faut pas oublier que, au fond, la caractérisation événementielle de la coupure n'est pas du tout qu'une totalité succède à une

¹³⁰⁶ Cf. Badiou, A., *L'être et l'événement*, op. cit., VIII, 36, 2.

¹³⁰⁷ Michel Foucault (1926-1984), philosophe français dont l'œuvre constitue un parcours historique des rapports entre pouvoir et savoir.

¹³⁰⁸ Thomas Kuhn (1922-1996), épistémologue et historien des sciences américain, dont le livre le plus connu est *La structure des révolutions scientifiques*.

totalité. En fait, la matérialité, si je puis dire, est la même, et c'est simplement qu'un certain type de processus est rendu lisible et subjectivable, dont la preuve qui aura été –toujours un peu au futur antérieur– sera l'identification d'un sous-ensemble générique. Donc si on conçoit rupture comme le passage d'une totalité à une autre totalité c'est pas une rupture en ce sens-là ; si on conçoit rupture comme la possibilité, le surgissement d'une possibilité qui n'était pas lisible dans la situation antérieure, c'est de ça qu'il s'agit. L'événement ne propose pas une totalité différente. Il ne propose même rien, en un certain sens, puisqu'il ne propose qu'une possibilité. Il propose un possible, il dégage une possibilité. On pourrait même dire que, au fond, ce que l'événement dégage c'est la possibilité du possible, enfin, le possible de la possibilité, on peut dire quelque chose comme ça. Donc c'est un suspend, c'est un suspend à l'intérieur, on pourrait appeler suspend en plutôt que rupture, mais enfin c'est un suspend qui crée une possibilité inaperçue antérieurement et cette possibilité va travailler, en tant que telle, être travaillée ou ne pas l'être d'ailleurs, puisqu'il y a des événements avortés, des événements qu'on déchiffre plus tard comme aillant créé une possibilité mais parce qu'on a rejoint cette possibilité plus tard sous une autre forme, un peu comme quand les communistes se réclament de Spartacus¹³⁰⁹, mais Spartacus il était très loin de ça... Mais vous avez raison, il faut maintenir que, ça c'est l'aspect matérialiste, je pense, de ma dialectique. Elle est matérialiste au sens où la situation c'est la situation, on ne va pas voir apparaître tout d'un coup des différences totalisantes.

A.M.– Et c'est aussi une dialectique structuraliste, parce qu'il ne s'agit pas que de montrer le vide ou l'invisible de la situation précédente, donc ça serait comme une lecture « symptomale » de la situation parce qu'on voit quelque chose qui était invisible.

A.B.– Oui, on voit quelque chose qui était invisible dans la figure du générique comme vérité du vide, en fait, quelque chose comme ça. Absolument. C'est un déchiffrement, c'est une diagonale. Voilà.

A.M.– Le nouveau processus se fait avec tous les matériaux de la situation, mais aussi avec quelque chose de plus ou pas ?

A.B.– Non, mais je pense que la matérialité c'est toujours indistinct, c'est-à-dire qu'il y a la matérialité et puis il y a les arrangements de la matérialité. Moi, je suis structuraliste quand même. Il y a vraiment une structure quand même. Le capitalisme est une structure. Je suis marxiste, sur ce point. Marx a décrit de façon usuelle ce qu'est la structure... Donc il y a une structure. Donc la nouvelle possibilité va quand même être une diagonale dans la structure, c'est-à-dire, ce n'est pas la structure qui va être reproduite, c'est la matérialité. Vous avez affaire aux mêmes gens, vous avez affaire aux mêmes montagnes, vous avez affaire..., voilà, et finalement le processus va réarranger tout ça d'une certaine manière parce qu'il va faire travailler à l'intérieur de tout ça une possibilité qui

¹³⁰⁹ Gladiateur thrace qui mena la rébellion des esclaves contre la République romaine.

antérieurement était inaperçue, et donc c'est un remaniement structural, quand même, mais c'est un remaniement structural qui n'est pas le remplacement d'une totalité par une autre mais qui est un nouvel arrangement en quelque sorte des éléments de la totalité parce que on l'oriente –une boussole, il y a une orientation– qui est le caractère possiblement générique des multiplicités dont on s'occupe, pas de tout, mais des multiplicités dont on s'occupe dans le processus : si le processus est politique n'est pas la même chose que s'il est artistique ou amoureux. Et donc la possibilité du réarrangement va à la fois se faire à partir d'un décodage du vide intérieur à la situation antérieurement, c'est-à-dire, du fait que ça pouvait être arrangé autrement justement, c'est ça la survivance du vide, ça pouvait être arrangé autrement, et ce nouveau réarrangement va se faire dans l'orientation générale de la possibilité de quelque chose de générique, c'est-à-dire, de toujours un type d'universalité inaperçue antérieurement. Voilà.

A.M.– Ce réarrangement, ça me semble du matérialisme aléatoire ou de la rencontre¹³¹⁰, puisque c'est comme le pense Epicure ou Lucrèce¹³¹¹, encore une fois, parce que je ne sais pas si vous le voyez comme ça mais c'est exactement le réarrangement avec les mêmes éléments mais dans une nouvelle façon, à cause du clinamen.

A.B.– Oui, simplement la notion d'aléatoire a deux sens : elle peut vouloir dire qu'elle peut porter sur le réarrangement, mais elle peut porter sur le fait que, en réalité, aléatoire ça se réfère à la fonction du hasard, dans cette affaire, quand même. Alors, j'ai eu l'impression que lors que dans la partie terminale de son œuvre Althusser en est venu au matérialiste aléatoire, il hésite entre... enfin, son attention à lui était en quelque sorte d'intégrer le hasard à la structure, quelque chose comme ça, matérialiste aléatoire ça signifiait ça. Et alors, mais intégrer le hasard à la structure c'est atomistique vraiment, c'est-à-dire, d'ailleurs c'était à ça qu'il se référait, justement, Lucrèce, Démocrite, etc. Moi, je ne suppose pas qu'il y a quelque chose d'atomique dans la situation, la situation c'est très variable, elle n'est pas forcément atomistique. Elle peut l'être, mais elle peut aussi comporter des blocs entiers qu'on va conserver comme tels ou qu'on va déplacer, ou qu'on va réouvrir... Donc je pense plutôt que ce qui est aléatoire par contre c'est l'événementialité comme telle, d'abord. Alors, évidemment, lui, il tirait du côté du clinamen, donc il y a un événement, mais chez lui, le clinamen –il faut ne pas oublier que c'est Démocrite– le clinamen c'est la condition de la totalité, c'est-à-dire qu'avant le clinamen tout est séparé. Le clinamen ça intervient de telle façon qu'il y a des choses qui se collent entre elles. C'est très beau, d'ailleurs, mais ce n'est pas..., en ce sens c'est absolument impossible, [pour] moi, de comparer l'événement à un clinamen, c'est pas du tout ça qu'il s'agit, voilà. Alors je pense qu'Althusser, il cherchait quelque chose de cette côté-là que je salue comme quelque chose que

¹³¹⁰ Althusser, L., *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre* (1982).

¹³¹¹ Philosophes grecs atomistes et précurseurs du matérialisme, ainsi que Démocrite.

je comprends bien, mais qui restait, à mon avis, un peu prisonnier d'une vision aussi structurale que possible des effets du hasard.

A.M.— D'accord. Maintenant, je voudrais vous poser quelques questions sur Paul de Tarse¹³¹² :

À mon avis, Paul de Tarse ne rompt avec l'État roman, mais avec la loi mosaïque, mais pour vous il est quand même un militant politique de cette situation-là qui rompt avec l'état de la situation. Mais si l'on imaginait un Paul de Tarse contemporain, avec quoi est-ce qu'il romprait aujourd'hui ?

A.B.— Un Paul contemporain ?

A.M.— Oui. Est-ce qu'il romprait avec une tradition, avec le capitalisme, avec l'État, etc. ?

A.B.— Je pense qu'un Paul actuel... Je pense qu'il romprait nécessairement avec le capitalisme parce qu'en définitive il romprait avec ce qui tient office de loi en un sens un peu différent évidemment de ce qu'est la loi mosaïque, c'est-à-dire que l'effet qui consiste à dire, en fin de compte « la détermination subjective est plus importante que la loi », c'est quand même son [de Paul] enseignement majeur. La détermination subjective est plus importante que la loi et la loi d'une certaine façon est toujours pour le sujet la contrainte d'un choix entre obéissance et transgression¹³¹³. C'est comme ça. Mais Paul n'est ni du côté de l'obéissance mais ni non plus du côté de la transgression, parce que la transgression c'est ce qui de la liberté est encore sous la coupe de la loi en réalité, c'est-à-dire, parce que la détermination de la transgression c'est la loi à la fin des fins, et au fond, faire ce qu'interdit la loi c'est obéir à la loi d'une autre manière. C'est pour ça qu'il le rejette. Et donc, je pense qu'aujourd'hui les possibilités... Je suis d'accord avec Paul, c'est-à-dire que, bon, il y a l'obéissance, mais ça c'est conservatisme, voilà, tous les conservatismes se ressemblent d'une certaine manière. Et puis il y a la possibilité transgressive aussi. La possibilité transgressive c'est la possibilité de localement faire comme si on ne se souciait pas de la loi. Et c'est que Paul propose c'est une rupture qui est une rupture systémique, c'est-à-dire, une rupture qui se réfère à une possibilité qui n'a aucun sens du point de vue de la loi elle-même, qui n'est même pas la négation de la loi à proprement parler, qui est simplement autre chose comme une possibilité de réaménagement —alors, on retombe sur tout à l'heure—, un réaménagement complet à la fois des dispositions effectives et de la subjectivité qui va avec. Et donc un Paul d'aujourd'hui ce serait quelqu'un qui serait réellement le porteur d'un nouveau communisme. Nouveau parce qu'il romprait aussi d'une certaine façon avec c'est-ce qui a été la

¹³¹² « Paul (en réalité Saül, nom du premier roi d'Israël) naît à Tarse entre I et V [...] Il est doc de la même génération de Jésus [...] Le père de Paul est un artisan-commerçant, fabricant de tentes. Il est citoyen romain et donc Paul l'est également [...] Paul est un Juif de la tendance pharisenne. Il participe avec ardeur à la persécution des chrétiens, qui sont considérés par les Juifs orthodoxes comme des hérétiques, et, à ce titre, sont légalement poursuivis devant les tribunaux, mais aussi battus, lapidés, pourchassés [...] L'exécution du Christ date environ de 30. On est sous Tibère. En 33 ou 34, Paul est frappé par une apparition divine et se convertit au christianisme sur la route de Damas. Il commence ses fameux voyages missionnaires. Et ainsi de suite » (Badiou, A., *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, op. cit., pp. 19-20).

¹³¹³ *Épîtres de Paul*, Rom. 7.7-23.

légalisation, si je peux le dire, des communismes dans leur deuxième étape, c'est-à-dire, leur étatisation finalement. Et donc, il dirait laissons à l'État ce qui est à l'État, même dans le communisme.

A.M.— D'accord. Une autre question sur Paul de Tarse aussi : après l'événement, selon Paul de Tarse, on doit rester, tout le monde doit rester à sa position dans la société, donc, est-ce que cet universalisme est vraiment égalitaire ?

A.B.— Non, ça je pense que... je pense que l'universalisme paulinien est un universalisme de transition. Ce n'est pas... il n'est pas égalitaire, sauf sur le point que... En réalité c'est un idéalisme égalitaire, voilà, c'est ça le problème, ce n'est pas un matérialisme égalitaire, c'est un idéalisme égalitaire. Il y a une égalité constitutive qui est qu'une âme en vaut une autre, après tout. Ça c'est quand même vrai. D'où le succès de Paul auprès des femmes, des esclaves, etc. qui est un succès indiscutable. Un certain nombre des opprimés auront entendu quelque chose. Il y a quand même dans ce côté d'où la fortune du christianisme, avant qu'il soit récupéré par l'État, à partir de Constantin¹³¹⁴. Ça c'est quand même frappant parce que ça ressemble quand même aux aventures du communisme. Il y a une phase libératrice, émancipatrice, contestataire, avec d'ailleurs des sacrifices énormes, la persécution et tout ça, et puis il y a l'État qui met la main là-dessus et alors ça ouvre... quelque chose est perdu quand même. Je pense que Paul n'aurait pas aimé Constantin, ça je ne le pense pas. Ce n'était pas ça qu'il avait en tête, laissons à l'État, à l'Empire ce qui est à l'Empire, il n'avait pas l'idée —que l'Empire, en tant que tel, allait être— chrétien, ça ne lui venait pas du tout à l'esprit : les Chrétiens, c'est des gens, c'est pas des institutions. Mais sur l'égalité on peut dire, bon, il y a cette égalité, mais c'est l'égalité devant le Jugement Dernier, en réalité. Devant le Jugement Dernier tout le monde est à la même enseigne. Le fait d'être sauvé ou pas sauvé n'a rien à voir avec la question de savoir si on était un empereur ou ... et même il laisse entendre qu'on a peut-être plus de chance si on est un pauvre type que si on est un empereur. Donc ça c'est l'égalité devant le [Jugement Dernier]. Même Platon commence à dire des choses comme ça aussi dans le mythe d'Er. Mais ça c'est l'égalité idéaliste...

A.M.— Ce n'est pas *ici*¹³¹⁵.

A.B.— Oui, voilà. Là je pense que nous nous sommes entrés dans l'époque de la possibilité de faire, d'envisager l'égalité terrestre, voilà. Ce que, quand même les grandes traditions philosophico-religieuses ont toujours rechigné à admettre qu'on était dans le néolithique malgré tout, parce qu'elles finissaient toujours par dire qu'il faut faire avec ce qu'il y a, mais ça voulait dire faire avec famille, État, propriété privée en fin de compte...

A.M.— Donc vous serez ici d'accord avec Nietzsche ? Avec son interprétation, bon, sa critique de Paul de Tarse, comme une pensée d'après la vie, mais pas sur la vie ?

¹³¹⁴ Constantin I^{er}, proclamé empereur romain en 306. Il réunit sous son unique autorité l'empire romain.

¹³¹⁵ Cf. Badiou, A., *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris, Seuil, 1998.

A.B.— Ah, oui, mais ça je pense que quand Nietzsche dit on a été empoisonnés suffisamment longtemps par le Christianisme il a quand même raison [rires], ça, ce point-là il a raison, il a quand même raison, c'est-à-dire que l'idée que l'émancipation est destinée à une vie fictive, etc., ça il faut s'en débarrasser absolument, et donc, malgré tout je pense que l'époque des religions est terminée, même si aujourd'hui il y a un débat, tout le monde dit le retour des religions à cause de la religion des musulmans et tout ça. Mais je crois que ça c'est... je crois que c'est Nietzsche¹³¹⁶ qui a raison, je pense que Dieu est mort, je pense vraiment que Dieu est mort et que ce qu'on voit là ceux sont des cadavres des religions qu'il s'agit, c'est comme ça, et des morts vivants. Je ne pense pas que ce soit vraiment la religion en tant que telle qui revient, je pense qu'elle ne reviendra pas. Les dieux sont morts et ce n'est pas parce que les dieux sont morts que tout le monde sait que les dieux sont morts, évidemment. La nouvelle, d'ailleurs c'est Nietzsche, il le disait bien, la nouvelle que les dieux sont morts c'est une nouvelle dont Zarathoustra est porteur, mais justement c'est un prophète. Il le dit d'ailleurs. Il est à la fois le prophète et l'effet de sa propre prophétie, mais il sait que beaucoup de gens ne le savent pas encore que les dieux sont morts. Il faut continuer à le dire [rires]. Ça n'est pas évident. Ça n'est pas évident parce que d'une certaine manière la figure de l'hégémonie du capital dans sa planétarisation contemporaine, qui est très brutale et très violente, entraîne, nécessairement, toute une série de positions subjectives réactives, c'est-à-dire, de se tirer de là par le retour à des vieilles conceptions, mais ces conceptions elles sont mortes. En réalité, quand Marx dit que le capitalisme a fait litière de tout ça par lui-même, c'est-à-dire que la religion ça ne l'intéresse pas du tout, c'est ne pas ça. Quand il dit que tout ça a été noyé dans les eaux glacées du calcul égoïste, il a parfaitement raison ; ça était le moyen de... quand même, mais ça ne veut pas dire que tous les gens sont dans la condition subjective appropriée à ça. Et quand ils ne le sont pas ils peuvent procéder à n'importe quelle espèce de rêverie sur le retour de l'âge antérieur, de la promesse religieuse, de ce que vous voulez. Mais ce n'est pas étonnant que ça se solde par des cruautés et des morts parce que c'est un jeu avec la mort ça. Et, au fond, c'est très frappant. Nietzsche, à mon avis, a tout à fait, compris pour quoi, au fond, quiconque aujourd'hui de retourner à la religion doit prouver ça vérité par les meurtres¹³¹⁷. Ce n'est pas... Il y a une logique là-dedans. Ça manifeste qu'en fin de compte le sens de la religion c'est la mort. Et ça c'est ce que je crois. Mais pourquoi les gens adoptent cette idée terrible de préférer mourir que d'être dans le monde tel qu'il est ? C'est parce que d'une certaine manière ils ne tolèrent pas, ils n'acceptent pas, ils n'imaginent pas la vie que le capitalisme leur propose comme la seule vie praticable qui est d'être riche, voilà, qui est sa seule valeur après tout. Vous êtes riche ou vous êtes un loser, voilà. Et ça il y a quand même des gens qui ne supportent pas ça et qui faute d'accepter ou de s'engager dans une vision matérialiste des situations qui consiste à

¹³¹⁶ Nietzsche, F., *Le gai savoir*, § 125.

¹³¹⁷ Cf. Badiou, A., *Notre mal vient de plus loin. Penser les tueries du 13 novembre*, Paris, Fayard, 2016.

voir en quoi elles constituent et de quels événements on peut se réclamer contre elles et quelle est l'histoire de tout ça, sont happés par des violences réactives qui peuvent prendre l'aspect d'un fascisme nationaliste, qui peuvent prendre l'aspect de retour aux religions dans leur fonction prophétique et meurtrière. Tout ça n'est pas du tout irrationnel, tout ça est parfaitement intelligible et nietzschéen, ça c'est tout à fait vrai.

A.M.— Pour vous, donc, les gens qui restent religieux manquent d'une certaine conscience de classe ? Puisque, sinon, ils verraient ce qui se passe réellement dans notre situation.

A.B.— Je pense que ce sont des gens qui sont en positions de ne pas accepter l'ordre capitaliste mais qu'ils ne sont pas en position de se soustraire entièrement à sa limitation idéologique propre. C'est-à-dire, en fait, ils ne voient pas comment transformer le monde tel qu'il est, mais ils ne voient non-plus comment ils pourraient accepter la subjectivité qui va avec ce monde tel qu'il est. Ce sont des sujets clivés, absolument. D'un côté ils appartiennent complètement au monde tel qu'il est. D'un autre côté, ils n'acceptent pas justement l'être réel qui est de participer au monde tel qu'il est, et ce clivage, évidemment est soldé par des figures chimériques, comme tous les clivages de cet ordre, tous les clivages de cet ordre, ça c'est freudien, ça c'est une conscience clivée et en fin de compte ceux qui vont au fond de ça rencontrent la mort, comme seule solution empirique finalement de ce type de clivage. Et donc c'est une rébellion manquée, en fin, c'est quelque chose comme ça, c'est pour ça que moi ce que je pense c'est qu'un grand travail c'est de parler à cette jeunesse, de lui dire autre chose, de la tenter, de lui montrer que sa révolte est légitime mais l'élément dans lequel elle la pense est totalement fallacieux, et en fin de compte fait partie du monde tel qu'il est.

A.M.— D'accord. Et aussi sur la religion : est-ce qu'il est possible de penser les concepts religieux vraiment en dehors de la religion, sans tomber dans l'idée d'une surexistence vitaliste qui fait néant de tout ce qui n'est pas elle, ou sans tomber dans un dieu qui nous relègue à la passivité¹³¹⁸ ?

A.B.— Moi, personnellement, je ne le crois pas, que ce soit possible, mais je ne voudrais pas non plus, ça c'est ma conviction personnelle et je peux l'argumenter, mais je ne voudrais pas non plus décourager ce qui essayent d'inventer une subjectivité religieuse anticapitaliste, parce que j'ai expérimenté, dans ma vie militante, que j'ai rencontré tout de même pas mal de croyants... Parce que, vous comprenez, c'est une situation très ambiguë. Au fond, un capitaliste, quelqu'un qui est complaisant le capitalisme de façon absolument cynique, et qui a adopté entièrement le système des valeurs, antivaleurs, en quelque sorte du capitalisme lui-même, c'est quand même un bandit. En fait, je pense que le monde est possédé par des bandits aujourd'hui, c'est-à-dire, entre un grand mafieux et un grand milliardaire, la différence est imperceptible, lamentablement. Et donc, je vois bien qu'il y a des subjectivités religieuses qui sont quand même des subjectivités qui résistent à ça, qui n'en veulent pas,

¹³¹⁸Cf. Badiou, A., *Logiques des mondes*, op. cit., livre III, section 4, 1.

qui le condamnent, et je ne voudrais pas être engagé dans un sectarisme sur ce point. S'il y a un chemin avec eux, il y a un chemin avec eux après tout, les troupes ne sont pas si larges.

A.M.— Oui, mais, en tout cas je ne parle pas des subjectivités, mais des concepts religieux.

A.B.— Oui, mais je comprends bien, je comprends bien. Non, mais je parle même des personnages religieux, parce que c'est eux qui sont activement porteurs des concepts religieux si on ne les détache pas de la pratique. Et donc, justement c'est là que je voudrais en revenir. Eux sont dans cette position au nom d'un certain nombre de concepts religieux rattachés à la religion. Est-ce qu'un certain nombre de ces concepts peuvent être métamorphosés et utilisés...

A.M.— Sécularisés.

A.B.—...hors religion. Des concepts religieux hors religion. Je pense que c'est toujours un peu le cas, quand même. C'est pour ça qu'on est toujours accusés, les communistes, d'être des religieux camouflés. Et moi le premier. Donc, je suis obligé d'assumer une partie de cette accusation en disant « oui, d'une certaine manière, après tout l'histoire des religions, c'est a toujours été aussi en partie l'histoire de l'émancipation ». Et, en particulier, le christianisme, il faut bien dire, c'est une religion des pauvres, c'est une religion des femmes, c'est une religion du dévouement, c'est une religion anticapitaliste aussi. Après tout, le Christ a chassé les marchands du Temple à coups de fouet. Ensuite, vraiment, des figures comme Saint François d'Assis sont des figures tout à fait symboliquement intéressantes. Est-ce qu'il n'y a aucun usage à faire de tout ça ? Je ne le pense pas. Je pense donc qu'il y a des catégories religieuses très proches des certaines des catégories que j'utilise moi-même. À commencer par la catégorie d'événement. Si j'écris sur Saint Paul ce n'est pas un hasard. Je dis même qu'il était quasiment un fondateur de la doctrine de l'événement, donc je pense que oui, je pense qu'un certain nombre de catégories, venues de la religion, ou qu'un premier usage religieux, peuvent servir, et si après l'ennemi en conclue qu'on est des religieux camouflés, on s'en fout ! [rires].

A.M.— Tout à fait. Par exemple, le concept d'Immortalité ou d'Immortel, je pense que c'est très important, mais hors la religion.

A.B.— Oui, parce que c'est une Immortalité terrestre. Et de ce point de vue-là c'est plutôt comme... là j'y pensais même récemment je me disais que sur ce point-là je pense comme deux auteurs qui ne sont pas directement les miens comme Aristote et comme Spinoza. Quand Aristote dit que finalement le but c'est de « Vivre en Immortel »¹³¹⁹ je comprends ce qu'il veut dire. C'est-à-dire que vivre en Immortel ça veut dire vivre selon un principe qui, comme il est celui des effets infinis de quelque chose, n'est pas réductible à la mortalité¹³²⁰. Et quand Spinoza dit que quand on a une idée adéquate, on expérimente qu'on est éternel, je suis aussi d'accord avec lui.

A.M.— Tout à fait.

¹³¹⁹ Cf. Badiou, A., *Logiques des mondes*, op. cit., conclusion.

¹³²⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1177b-1178a.

A. B.– Alors on peut toujours dire que ce sont des concepts religieux.

A. M.– Dans ce sens-là, bien s’il y a quelques auteurs qui pense que vous vous oubliez de le fini, pour moi, si on prendre et on compare trois textes : celui d’Aristote, mais aussi un autre de Platon, et votre *Éthique*, on peut voir que ce n’est pas ça qu’il s’agit :

-Le texte de Platon dit « quand le philosophe cohabite avec ce qui est divin et soigné, devient-il, lui-même, divin et soigné », mais il ajoute « dans la mesure du possible pour l’être humain »¹³²¹.

-Et quand Aristote de vivre en immortel, il dit aussi « dans la mesure du possible ».

A. B.– Bien sûr, bien sûr.

A. M.– Et vous aussi, quand vous dites dans votre *Éthique* « il s’agit de faire advenir quelque chose d’Immortel », mais vous dites aussi « dans la mesure du possible »¹³²².

A. B.– Oui, mais ça veut dire dans les trois cas, effectivement, la mesure du possible, ça veut dire que tout ça est *en situation*.

A. M.– Voilà. Et pour moi ça c’est de ne pas oublier le fini ou la finitude. Mais en tout cas, quand même, il faut mettre l’accent sur l’infini parce que c’est ça ce que la philosophie contemporaine a oublié.

A. B.– Tout à fait. On peut même dire ça, quand vous lirez *L’Immanence des vérités*¹³²³, qui va sortir, vous verrez que l’infini est la clé du tout, et au fond si on résume tout ça on peut dire qu’on peut avoir une relation à l’infini dans les conditions du fini. Voilà.

A. M.– Mais est-ce qu’il y aurait dans *L’immanence des vérités* aussi cette distance, dont j’ai parlé tout à l’heure, entre fini et infini ? Est-ce que c’est une dialectique, une relation entre fini et infini plutôt qu’une contradiction, quand on devient des sujets, entre fini et infini ? Bon, je le lirai, mais...

A. B.– Bah oui, ça serait assez long à expliquer. Tout le livre est consacré à ce point-là justement. Et donc, au fond je vous laisserai juger...

A. M.– D’accord !

A. B.– ...je vous laisserai juger si ça convient plutôt à opposition, à dialectique... J’espère n’avoir été ni trop structural ni trop hégélien [rires].

A. M.– Quelque chose au milieu, oui.

A. B.– Vous me direz si je suis dans votre Kant.

A. M.– Oui, tout à fait. Mais, en tout cas, est-ce que vous pensez que c’est important de garder cet abîme ou cette distance entre les deux, parce que je pense que sinon, on perdrait l’infinitude.

¹³²¹ Platon, *République*, 500 c-d.

¹³²² Badiou, *L’Éthique*, op. cit., p. 37.

¹³²³ Troisième tome, à ce moment là encore inédit, de *L’être et l’événement*.

A.B.— Ah oui, non, mais vous verrez, vous verrez. Non seulement je maintiens la distance entre les deux, mais je montre que les conditions de ce que j'appelle un simple toucher de l'un par l'autre, pas du tout la résomption dialectique des deux, pas du tout, mais un simple toucher comme ça de l'un et de l'autre, est déjà une opération tout à fait difficile et exceptionnelle, donc c'est comme ça que je rends raison de la rareté des procédures de vérité malgré tout, à la fin des fins. Il ne s'agit pas du tout ni d'une séparation absolue et sans communication ni d'une dialectique synthétique. J'essaie, au contraire, de passer comme ça quelque part au milieu, mais, évidemment...

A.M.— Mais ça c'est parfait !

A.B.— ...mais avec beaucoup de précautions.

A.M.— Et est-ce que vous pensez qu'on peut prendre la différence ontologique heideggérienne chez vous ? Parce que vous dites, dans *L'être et l'événement*¹³²⁴, qu'il y a une différenciation ontologique entre ce qui est vrai et ce qui est véridique. Et vous dites aussi qu'il y a un abîme entre l'appartenance et l'inclusion. Est-ce que ceci est une différence ontologique, dans quelque sens ?

A.B.— Oui, c'est-à-dire que la différence entre appartenance et inclusion, elle devient en définitive pour moi la différence entre présentation et représentation. On peut la dire heideggérienne, si on veut, ça ne me gêne pas, d'ailleurs *L'être et l'événement* je le commence quand même par un hommage à Heidegger...

A.M.— Oui, c'est pour ça que je le dis.

A.B.— ... que je ne renie pas, bon. Mais là encore je pense que ce n'est pas historial, au sens heideggérien, c'est ça le point, ce n'est pas historial. C'est situé. Une représentation c'est une représentation quelque part. Alors, après, est-ce que ça peut être rabattu sur étant et être ? Ça je le discute dans les *Logiques des mondes*, aussi dans un certain point de vue, je reprends d'ailleurs par moments le vocabulaire de l'étant quand même pour l'être en situation, enfin l'être localisé dans un monde. Mais en vérité ça peut être localement comparé, mais la destination n'est pas du tout la même, parce que ce que Heidegger fait de tout ça c'est quand même quelque chose d'historial, monumental si je puis le dire, avec l'hypothèse d'un salut final qui finalement nous serait révélé dans l'équivoque, et décrivant aussi toute l'Histoire comme l'histoire d'un oubli, ce qui à mon avis n'a pas de sens, en vérité, parce qu'il n'y a pas de socle historique de l'histoire monumentale dont on puisse dire qu'elle est signifiée par un oubli. Donc localement je peux avoir des coquetteries heideggériennes, ça ne me gêne pas...

A.M.— Mais c'est toujours cette idée qu'on peut trouver des lois *dans* l'Histoire, mais pas la loi *de* l'Histoire.

¹³²⁴ Cf. Badiou, A., *L'être et l'événement*, op. cit., VII, 31, 3.

A.B.– Oui, voilà, c’est ça. On peut trouver des lois séquentielles, mais pas des lois de l’Histoire.

A.M.– D’accord, et une petite question sur le concept de forclusion, parce que vous le liez au concept d’événement. Est-ce que pour vous l’événement serait une folie ou une psychose du point de vue du savoir ?

A.B.– Je pense que oui quand même. En fin, en tout cas il y a quelque chose de proche. Je pense que, d’ailleurs je remarque que la plupart des grandes entreprises historiques, même politiques, sont finalement souvent accusés d’être des folies, finalement, une paranoïa communiste, des choses comme ça.

A.M.– C’est le mythe de Cassandre¹³²⁵.

A.B.– Je pense qu’il y a une raison, de même la théorie générale que le génie est un fou, ce qui est souvent vrai d’ailleurs. Mais je vois très bien la raison structurale. C’est que si on admet que, d’une certaine façon, l’événeementialité c’est l’ouverture d’une possibilité qui est une possibilité qui est non-inscrite, d’une certaine façon, dans la situation, alors on peut toujours dire que d’une certaine façon elle est une possibilitation de l’impossible ou qu’elle est un toucher du réel psychotique. C’est-à-dire que là, l’analyse structurale est suffisamment indifférenciée pour ne pas que la distinction en elle entre le pathologique et ce qui peut arriver soit absolument claire. C’est-à-dire que c’est pathologique, quand ça arrive de façon non-événementielle, si je puis dire, quand ça arrive comme un discours subjectivé, et c’est tout. Donc là c’est symptomal.

A.M.– Mais on peut aussi penser l’événement comme lié avec la répression parce que c’est quelque chose invisible dans la situation.

A.B.– Oui, oui.

A.M.– Toujours le psychanalyse qui revient finalement. C’est intéressant de penser les choses comme ça.

[Merci beaucoup].

A.B.– [Merci à vous].

¹³²⁵ Elle avait le don de prédire l’avenir, mais personne ne croyait ses prédictions.

ANEXO II

Figura 1: Diagonal

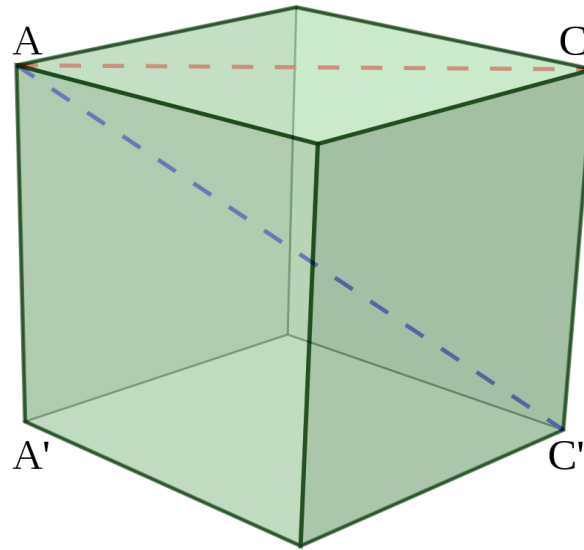


Figura 2: Transversal

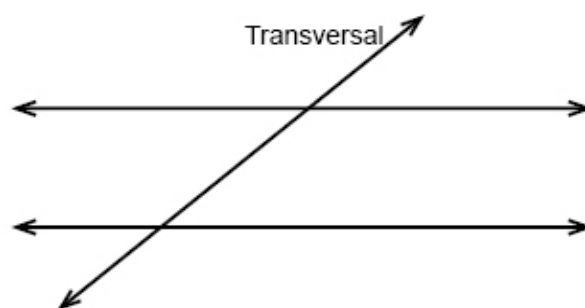


Figura 3: *Orestes perseguido por las Furias* (1862) de Adolphe William Bouguereau



Figura 4: El capitel de Vézelay

